This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

C
613
124

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

C 613.124

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER
(Class of 1814)

President of Harvard College

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

MENSCHLICHE FREIHEIT UND GÖTTLICHES VORHERWISSEN NACH AUGUSTIN.

VON

Dr KARL KOLB,
PRIESTER DER DIÖZESE STRASSBURG.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1908.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

MENSCHLICHE FREIHEIT UND GÖTTLICHES VORHERWISSEN

NACH AUGUSTIN.

Es ist aber erfahrungsgemäß nicht empfehlenswert, derart wichtige und schwere Fragen immer nur, „auf den Schultern der unmittelbaren Vorgänger stehend, mehr oder weniger schulgerecht weiterzutradieren“. Gerade dadurch verurteilt man sich leicht selber zu einem durch formale Veränderungen verschleierten Stillstand, manchmal sogar unversehens zur Entkräftung erworbener Resultate.

Gut ist es sowohl für die Philosophie als auch für die Theologie, stets wieder zurückzukehren zu den großen Pfadfindern in der Erkenntnis, um sich gewissermaßen an ihrer Hand einführen zu lassen in die Probleme, die ihren Geist beschäftigt und deren Lösung sie mit erstaunlichem Geschick versucht haben. Denn in den Geisteswissenschaften ist das intuitive Genie noch weniger an die Schranken der jeweiligen Zeitverhältnisse und Forschungsresultate gebunden als in den exakten Wissenschaften. In der Philosophie und Theologie eilt manchmal das Genie seiner Zeit um Jahrhunderte voraus, zumal wenn nicht nur das natürliche, sondern auch das übernatürliche Licht des Geistes in ihm wirkt; bei solchen Leuchten findet man immer fruchtbare, lebendige Anregung und entdeckt man stets neue Tiefen der Erkenntnis.

Es gab eine Zeit, die darin glaubte genuggetan zu haben, daß sie für jeden Satz, den sie aufstellte, einige Zitate aus den Vätern als Belege für die vorgetragene Ansicht brachte. Wie verfehlt diese Methode war, zeigt gerade die an Episoden so reiche Geschichte des Problems von der Freiheit des Menschen und seiner Begnadigung durch Gott. Von den verschiedenen Partnern konnte jeder der Texte genug bei Augustin finden, die scheinbar zu seinen Gunsten sprachen. Diese Auslese war aber eine kritiklose und tendenziöse, sie gab nicht die authentischen Anschauungen des Heiligen wieder und war folglich nicht berechtigt, in Kraft der Autorität Augustins gleichsam bei der wissenschaftlichen Taufe eines Satzes, den sie beweisen sollte, Pate zu stehen.

Nur dann ist ein Argument aus der Patristik zum Beweise brauchbar, wenn es die bestverbürgte Ansicht des betreffenden Kirchenvaters getreu wiedergibt, und wenn diese Ansicht sich mit dem aufgestellten Satz inhaltlich deckt.

Vorliegende Studie will nun möglichst gewissenhaft die Frage beantworten: Was hat Augustin über das Problem von der menschlichen Freiheit und dem göttlichen Vorherwissen gelehrt? Nicht kümmern wir uns um Fragen wie die folgenden, die gar oft schon den Philosophen oder Dogmatiker mehr oder weniger unbewußt beeinflußt haben: Was läßt sich mit Hilfe einzelner Auszüge aus Augustins Werken über das genannte Problem beweisen? Wie können wir diesen oder jenen Satz, diese oder jene Stelle in seinen Schriften verstehen? Wie müssen wir diese oder jene Stelle auslegen, damit sie dogmatisch ganz einwandfrei ist? Das alles liegt abseits des Weges.

Dem Pfadfinder auf seinen Pfaden nachgehen, Augustin möglichst getreu durch ihn selbst kennen, aus ihm selbst verstehen lernen, ohne dabei zu unterlassen, die gewonnenen Resultate unter sich zu prüfen und nach Maßgabe der theologischen Kriterien zu werten — das ist unser Zweck.

Daß wir unsere Untersuchungen scharf umgrenzt und nur eingestellt haben auf das äußere und innere (durch die Vorherbestimmung) Verhältnis der menschlichen Freiheit und des göttlichen Vorherwissens, gewinnt seine Berechtigung daraus, daß diese besondere Arbeit ex professo und in ausführlicher Weise in der neueren Zeit noch nicht unternommen worden ist. Übrigens ist gerade das Verhältnis der menschlichen Freiheit und des göttlichen Vorherwissens von der zentralsten Bedeutung für die Erkenntnis der metaphysischen Grundlage des ethischen Lebens wie für das Verständnis des übernatürlichen Problems von der Rechtfertigung. Nicht die Vorherbestimmung, sondern das Vorherwissen ist der äußerste Pol des Geheimnisses auf seiten Gottes; darauf kommt es vor allem an, welche Rolle dem Vorherwissen

zugeschrieben wird. Das beweist schon die Geschichte der anthropologisch-theologischen Kontroverse, die sich immer mehr auf die Frage zuspitzte, wie Gott unsere freien Handlungen voraussieht; das beweist auch, wie wir sehen werden, der Gang in Augustins eigener fortschreitenden Erkenntnis.

Möge diese Studie ihren Lesern einige Anregung bieten.

Felleringen, den 10. März 1908.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V

Einleitung. Geschichtlicher Überblick über die Entwicklung der Frage 1

Erstes Kapitel.

Der menschliche Wille ist frei trotz des Vorherwissens.

§ 1. Beweis aus der inneren Erfahrung 33

§ 2. Metaphysische Formulierung des Beweises: Die Ursächlichkeit des Willens ist selbständig, wenngleich nicht unabhängig 39

Zweites Kapitel.

Der Begriff von dem Vorherwissen enthält kein der Freiheit widersprechendes Element.

§ 3. Das Vorherwissen Gottes besitzt absolute Sicherheit, nötigt aber den Menschen nicht zum Handeln 47

§ 4. Die aus dem Vorherwissen sich ergebende necessitas ist nur eine necessitas consequentiae 51

Drittes Kapitel.

Der Begriff des Vorherwissens muß in allen Punkten richtig gefaßt werden.

§ 5. Darlegung der einzig richtigen Auffassung von dem Vorherwissen 68

§ 6. Unzulänglichkeit der Sprache zur erschöpfenden Wiedergabe dieses Begriffes 73

Viertes Kapitel.

Verhältnis des Vorherwissens zur Vorherbestimmung.

§ 7. Erstes Stadium: Betonung der Selbständigkeit des Willens; das Vorherwissen interessiert und wird verteidigt; der Gedanke an die Vorherbestimmung tritt noch nicht hervor 77

§ 8. Übergangsstadium: Dogmatische Vertiefung; Augustin wird sich der Bedeutung der wirklichen Vorherbestimmung bewußt 92

§ 9. Letztes Stadium: Das Interesse für die Vorherbestimmung verdrängt immer mehr dasjenige für das reine Vorherwissen; dieses erscheint als durch jene erst und schlechthin gegeben; immer schärfere Betonung des absoluten, bedingungslosen Charakters der Vorherbestimmung . . . 98

Schluß 121

Literaturverzeichnis.

Alexander von Aphrodisias, De fato, ed. Ioh. Conr. Orellius (Alex. Aphrod., Ammonii, Plotini etc. . . . De fato) p. 1—123, Zürich 1824.

Ambrosius, De Cain et Abel; De Iac. et vit. beata; Enarr. in ps. 43 (*Migne, P. L.* 14).

— Expos. evang. sec. Lucam; in ps. 118; Hexaëm. (*M.* 15).

— De fide (*M.* 16).

— Comment. in ep. ad Rom. (*M.* 17).

Athanasius, Orat. contra Arian. (*M.* 26).

Augustini Opera omnia (*M.* 32—46).

— De civ. Dei, C. S. E. L. vol. 40 u. 41.

— Retractationes, C. S. E. L. vol. 36.

Aulus Gellius, Noctes Atticae, ed. Hosius, Leipzig 1903.

Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894.

Barnabasbrief, ed. min. Gebhardt-Harnack-Zahn, Leipzig 1877.

Bersot, Doctrine de Saint Augustin sur la liberté et la Providence, Paris 1843.

Chrysostomus, In ep. ad Rom. (*M.* 60).

Cicero, De natura deorum, De divinatione, De fato, nach Baiter-Kayser, Leipzig 1864; auch nach Creuzer, Kayser, Moser, De fato, p. 559—650, Frankfurt a. M. 1828.

Clemens Alex., Stromata (*M.* 9).

Cyprian, C. S. E. L. vol. 3.

Fonsegrive, Essai sur le libre arbitre[2], Paris 1896.

Heinze, Überwegs Grundr. der Philosophie des Altertums[9], Berlin 1903.

Hergenröther, Der hl. Augustinus, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon I[2], Freiburg 1882, 1669—1678.

— Handb. der Kirchengeschichte I[4], Freiburg 1902.

Hermae Pastor, ed. Gebhardt-Harnack, Leipzig 1877.

Hilarius, In ps. 57; In ps. 118 (*M.* 9).

Huppert, Der Augustinismus: Katholik 1893 I 162—172.

Irenaeus, Adv. haereses (*M.* 7).

Iustinus, Dialogus cum Tryphone (*M.* 2).

Leibniz, Théodicée, 3e partie, n. 332 nach Opera Philosophica Leibn., ed. Joh. Eduard Erdmann, Pars 1, Berlin 1840.

Martin (l'abbé Jules), Saint Augustin, Paris 1901 (bildet einen Band von „Les grands philosophes").

Origenes, Comment. in ep. ad Rom., Mauriner IV (*M.* 14).
Pfülf, Zur Prädestinationslehre: Zeitschr. für kath. Theologie 1893, 463—498.
Plato, Timaeus, ed. Lindau, Leipzig 1828.
Plotin, De fato, ed. Ioh. Conr. Orellius (Alex. Aphrod., Ammonii, Plotini etc. . . . De fato) p. 151—200, Zürich 1824.
Portalié, Artikel „Augustin" (Saint): Dictionnaire de Théologie catholique par Vacant-Mangenot.
Rottmanner, Der Augustinismus, München 1892.
Schanz, Tübinger theol. Quartalschr. IV (1893) 699—703.
Schneemann S. J., Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia, Freiburg 1881.
Schneider (Dr Ceslaus M.), Das Wissen Gottes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, Regensburg 1884—1886 (4 Bde).
Tertullian., De poenitentia (*M.* 1).
— Adv. Marcionem; De baptismo; De anima (*M.* 2).
Theodor von Mopsuestia, Ex libris contra Incarn. 7 (fragm. dogm.); In ep. ad Rom. (*M.* 66).
Turmel (Joseph), Histoire de la Théologie positive[3], Paris 1904.
Werner (Dr Joh.), Der Paulinismus des Irenaeus, in Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack VI[3], Leipzig 1889.
Windelband, Geschichte der Philosophie[2], Tübingen u. Leipzig 1900.
Wörter, Die christl. Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit, Freiburg 1860.
— Der Pelagianismus, Freiburg 1874.

Einleitung.

Geschichtlicher Überblick über die Entwicklung der Frage.

Wie verhalten sich das Vorauswissen Gottes und die Freiheit des menschlichen Willens zueinander, und wie läßt sich deren Ausgleich vermitteln?

In dieser bestimmten Form hat erst die christliche Philosophie unser Problem gekannt und behandelt; ihr verdankt es seine jetzige, endgültige Fassung.

Die Wurzeln des Problems aber reichen weit hinein in das klassische Altertum. Die vorchristliche Philosophie der Griechen und Römer errang allmählich in ihrem ruhe- und rastlosen Forschen und Grübeln Erkenntnisse, die unsere Frage vorbereiteten. Es waren elementare Gedanken, die der Geist des Menschen nicht auf einmal irrtumslos entschleiern und begreifen konnte, die sich vielmehr Schritt für Schritt enthüllen und mit ihren Konsequenzen offenbaren mußten.

1. Schauen wir zurück in jene Zeiten, wo Griechenland die Philosophie noch nicht kannte, und wo der unmündige Glaube des aufstrebenden hellenischen Volkes den Himmel mit allzumenschlich gearteten Göttern bevölkerte, so finden wir dort einen Zeus, der die Zukunft kennt, und eine Moira, die das Los der Menschen bestimmt. Es ist eine noch unreife, kindische Vorstellung; das Bild verdunkelt oder entstellt gar den Gedanken, denn es trennt Vorherwissen und Vorherbestimmen und schreibt sie zwei begrenzten, voneinander unterschiedenen und im höchsten Maße unvollkommenen Mächten zu, während Vorherwissen und Vorherbestimmung nur Attribute ein und desselben absoluten, geistigen Wesens

sein können. Diesem Glauben liegt aber eine tiefere Ahnung zu Grunde, die Ahnung nämlich, daß es ein Wesen, einen Gott gibt, der die Zukunft kennt, und damit ist das eine Element unserer Frage gegeben.

Das andere Element derselben, die Überzeugung von der Freiheit des menschlichen Willens, gehört dagegen nicht zum Bestand der altgriechischen Volksreligion, wenigstens nicht formell, und der Glaube an die Moira scheint sogar den Glauben an die Freiheit des menschlichen Willens völlig auszuschließen.

Es darf aber der mythische Fatalismus der alten Hellenen nicht so verstanden werden, als wäre dabei (selbst in der intimsten Überzeugung und dem höheren Empfinden des Volkes) gar kein Platz mehr gewesen für den Glauben an eine gewisse persönliche Verantwortlichkeit des Individuums, und als wäre bei jenen Griechen die tiefe und unausrottbare Ahnung der Seele von ihrer relativen Selbständigkeit nicht vorhanden gewesen.

2. Allmählich begann in Hellas ein neuer Geist sich zu regen, der philosophische.

Die ersten Versuche der Philosophie zielten darauf ab, die Welt zu erklären. Aber die Betrachtung, die all die Philosophen von Thales bis Anaxagoras über die Natur anstellten, war einseitig und rein sinnlich, und dementsprechend war auch einseitig und sinnlich ihre Erklärung: ihre Philosophie ging auf in einem mechanistischen Materialismus; auch der Pantheismus eines Xenophanes war materialistisch geartet.

Selbstverständlich war in solchen Systemen weder Platz für ein göttliches Wissen noch für ein freies menschliches Wollen; ihr letztes Wort war Naturnotwendigkeit, denn auch der „Zufall" (τύχη) der Atomistik ist eher ein Verlegenheitsausdruck für eine unerkannte und unerkennbare Naturbestimmung.

So bringt uns die Erstlingsphilosophie weiter ab von unserer Frage als der naive Götterglaube; auf dem Gebiete der Philosophie muß alles errungen werden.

3. Schon Anaxagoras erkannte, daß seine Vorgänger mit nichten das Rätsel der Welt und der Natur gelöst, daß sie vielmehr die Frage nur verschoben hatten. Er blickte tiefer und erklärte das Geschehen in der Welt dadurch, daß „eine von allem Stoff schlechthin gesonderte, weltbildende und nach Zwecken handelnde Intelligenz“ [1] — νοῦς — die Stoffteile verbinde und trenne, das Entstehen und Vergehen anordne und leite. Schöpferkraft besaß dieser νοῦς nicht; doch er verfügte über die ewige Materie, die er vorfand. Der νοῦς war Urheber der realen Ordnung, nicht des Seins der Dinge [2].

Durch die Annahme dieser ordnenden und bewegenden Vernunft bahnte Anaxagoras nicht nur dem Gottesgedanken im allgemeinen, sondern gerade der Idee von der Vorsehung und weiterhin von dem Vorauswissen den Weg in die Philosophie.

4. Hatte auch Anaxagoras einen Schritt zum Besseren getan, seine Erklärung blieb mechanistisch; denn noch immer war sein Geist befangen in der einseitig sinnlichen Betrachtung der Außenwelt. Ebensowenig wie die früheren Denker und die zeitgenössischen Atomistiker fühlte er sich veranlaßt, in sich selber hineinzublicken, um von sich aus eine höhere Welt, eine geistige, den Mikrokosmos der Person, zu verstehen und das Verhältnis dieser Innenwelt zur Außenwelt zu erfassen.

Dieses zu tun empfand Sokrates das Bedürfnis. Hinter dem Sinnfälligen suchte er das Geistige zu entdecken; und er erkannte dieses als das Ursprüngliche und Erklärende — auch im Menschen. Deshalb wollte er auch sich, den Menschen, verstehen; er ahnte, daß es eine sittliche Ordnung gibt, und suchte vor allem sie zu erkennen und zur Geltung zu bringen. Aber Willensfreiheit im eigentlichen Sinn des Wortes war es noch nicht, was Sokrates dem Menschen zuschrieb. Denn der Wille war für ihn eine untergeordnete

[1] Schwegler, Gesch. der Philosophie im Umriß (Reclam) 45.

[2] Vgl. Heinze, Überwegs Grundr. der Philosophie des Altertums[9], Berlin 1903, 37 40.

Kraft im Menschen, und sein Ideal war, wie Fonsegrive bemerkt, „der Determinismus des Guten“ [1] durch den Verstand. Und wie sich die zukünftigen, sittlichen Handlungen des Menschen zur göttlichen Oberhoheit verhalten, darüber grübelte Sokrates nicht nach. Sein ganzes Sinnen und Trachten war nicht auf die Lösung theoretischer, sondern direkt praktischer Fragen gerichtet.

Trotzdem hat seine Lehre unser Problem gefördert. Sie hat die Denker veranlaßt, jenen geheimnisvollen Zug im Menschen zu erklären, auf Grund dessen er sich ganz unbefangen und spontan als den Herrn seiner Taten betrachtet und so den Ausbau des zweiten Elements unserer Frage, der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, angeregt und begonnen. Fortan muß jede Philosophie zur Selbständigkeit des sittlichen Individuums Stellung nehmen.

Anaxagoras und Sokrates stehen somit am Anfang der philosophischen Entwicklung unseres Problems. Jeder von ihnen streut ein Samenkorn aus: Anaxagoras regt an zum Studium des metaphysischen Elements in unserem Problem, Sokrates zu demjenigen des anthropologischen Elements.

Geraume Zeit hindurch entfalten sich aber beide Saaten noch unabhängig voneinander, jede für sich. Man diskutiert über den Kosmos und dessen Bildner, den νοῦς; man grübelt auch nach über die innerste Triebfeder der menschlichen Persönlichkeit — man fragt aber noch nicht, in welchem Verhältnis νοῦς und menschliche Willensfreiheit zueinander stehen.

Erst später, als beide Saaten sich hinreichend ausgewachsen und ihre Zweige sich entfaltet hatten, konnten sich ihre Kronen berühren und ihre Äste allmählich ineinander verschlingen.

Die stoische Schule wurde zuerst der inneren Beziehungen, die zwischen dem absoluten Walten und der Freiheit des Menschen bestehen, sich bewußt.

Erst von da an gab es für die Philosophie ein metaphysisches Problem von dem Vorherwissen und (nicht oder)

[1] Fonsegrive, Essai sur le libre arbitre, Paris 1896, 20.

der menschlichen Freiheit. Allerdings, über dunkle und schwankende Angaben kam das Heidentum nie hinaus, weil ihm der Grundgedanke des monotheistischen Gottesbegriffs fehlte; erst die christliche Philosophie erfaßte klar und deutlich, was denn eigentlich das Problem bedeute.

5. Wie der Meister Sokrates, so verwarf auch der Schüler Platon die Naturnotwendigkeit in sittlichen Dingen, ersetzte sie aber ebenfalls durch die innere Nötigung des erkannten Guten.

Platon geht etwas weiter als Sokrates in seinen Zugeständnissen an das Bewußtsein von unserer Freiheit. Er hat dem Leben etwas abgelauscht und nimmt an, daß es einen Zustand gibt, in dem der Mensch durch seinen Willen tatsächlich Herr seiner Wahl ist. Sein Ideal ist und bleibt der sokratische Determinismus des Guten durch den Verstand; aber er weiß, daß sich dieses Ideal nicht immer verwirklicht findet, und daß der Mensch das Schlechtere dem Besseren vorziehen kann, wenn und weil er nicht weise ist.

Diese Wahlfreiheit ist jedoch nichts weniger als eine sittliche Vollkommenheit; sie ist das Resultat sittlich-geistiger Unvollkommenheit und Minderwertigkeit, somit ein Denkmal unserer Schwäche. Platon hat das liberum arbitrium, so wie wir es kennen, nicht gefunden, er ist aber auf dem Weg gewesen.

Anderseits dachte der Schüler mehr über theoretische Dinge nach als der Meister. Auf die Frage, woher die Unvollkommenheit, das Übel in der Welt? wies er, ähnlich wie die Pythagoreer, darauf hin, daß auch das Unvollkommene zur Weltharmonie gehöre, und im Anschluß an die Eleaten führte er das Unvollkommene als einen Mangel auf den Widerstand zurück, den das Nichtseiende (τὸ μὴ ὄν) dem Seienden entgegensetzt, wenn dieses sich verwirklichen will. Es ist der erste Versuch, die geheimnisvolle Frage nach dem Übel und dem Bösen in der Welt zu lösen.

Hierdurch stellte Platon einen Grundsatz auf, den spätere Philosophen und Philosophien in verschiedener Weise um-

denken und ausbeuten, um zu zeigen, wie sich die Vorsehung, die Allwissenheit und das Wirken Gottes mit dem Bösen in der Welt vereinbaren lassen. Auch der Lösungsversuch Augustins und der Scholastik fußt auf dieser Grundanschauung; natürlich mußte sie vorerst manche Korrektur erfahren.

6. Besonders scharf erfaßte Aristoteles die Tatsache, daß wir unserer Taten Herren und Meister sind. Diese Tatsache mußte er erklären, und da er kein Skeptiker war, sondern ein resoluter Realist im besseren Sinn des Wortes, d. h. ein Forscher, der seine Resultate Schritt für Schritt an den gegebenen Tatsachen sorgsam prüfte und an eine wirkliche Ordnung unter ihnen glaubte, erkannte er in dieser Offenbarung des eigenen Bewußtseins einen Beweis dafür, daß der Mensch wählen kann, wie er will, zwischen den verschiedenen Gegenständen, die sich ihm darbieten, und er nahm an, daß dieses Vermögen zu wählen eine wahre Indifferenz des Willens zur Grundlage habe.

Um die freien Handlungen des Menschen weiß und kümmert sich der aristotelische Gott nicht; vor allem ist an ein Vorherwissen nicht zu denken. Dazu war der Gott Aristoteles' einerseits viel zu weit entrückt vom Wirken und Leben in der Welt der Dinge, anderseits war die aristotelische Auffassung von der Freiheit, besser Zufälligkeit der menschlichen Handlungen durchaus unvereinbar mit der Annahme eines unbedingten Vorauswissens Gottes.

Das erhellt besonders aus dem 9. Kapitel der Schrift περὶ ἑρμηνείας. Dort untersucht Aristoteles die Frage: Lassen sich auf kontradiktorische Sätze, die Zukünftiges aussagen, dieselben logischen Gesetze anwenden wie auf solche Sätze, die Gegenwärtiges und Vergangenes berichten? Kann ich bei kontradiktorischen Sätzen, die Zukünftiges aussagen, „jede Bejahung oder Verneinung entweder als wahr oder als falsch bezeichnen", wie ich es tue bei Aussagen über Gegenwärtiges oder Vergangenes?

Aristoteles verneint diese Frage und behauptet, daß eine Sache dadurch notwendig würde und unfrei, daß ihre zu-

künftige Wirklichkeit schon vorher als sicher vorhergesagt werden, und der Satz, der sie voraussagt, auf Wahrheit Anspruch erheben könnte. Denn dasjenige, was geschehen wird, kann nicht unterbleiben, wenn anders es wahr ist; es muß also geschehen, und diese Notwendigkeit schließt jede Möglichkeit aus, daß dieses Zukünftige und Wahre durch Zufall geschehen werde.

Ebenso widersinnig wäre es aber, nach Aristoteles, zu behaupten, daß von zwei kontradiktorischen Sätzen über zukünftige Dinge keiner wahr, also beide falsch seien. Diese Ansicht geht nach der negativen Seite zu weit und führt zu offenkundigen Widersprüchen.

Um nun der Tatsache gerecht zu werden, „daß der Grund von künftigen Dingen auch in der Überlegung und dem freiwilligen Handeln liegen kann", und da Aristoteles diese Freiheit des Menschen und das zufällige Werden der Dinge mit seiner Lehre von den kontradiktorischen Urteilen über zukünftige Dinge in Einklang bringen will, stellt er den Grundsatz auf: In einem solchen Fall sei die vorher darüber ausgesprochene Bejahung gerade so wahr als die Verneinung; die Sätze sind in dem Maße wahr, in dem die entsprechenden Geschehnisse es sind, sie sind also weder das eine noch das andere.

Sind demnach die zukünftigen Dinge, um die es sich handelt, dem Zufall und der Wahl des Menschen anheimgestellt, so läßt sich ein sicheres Urteil darüber nicht bilden; dieses muß in der Schwebe bleiben, bis die Sache entschieden ist. Und an diesem Grundsatz ist ohne Ausnahme festzuhalten; auch ein Gott kann Zukünftig-Zufälliges nicht sicher erkennen und voraussagen, da es sonst nicht zukünftig-zufällig wäre.

Aristoteles behauptet also nicht, daß die logischen Gesetze für die Dinge in der Zukunft keine Geltung haben, er stellt nur in Abrede, daß sich diese Gesetze auf das Zufällig-Zukünftige von jemand anwenden lassen. Was sein wird, wird sein — was nicht eintreffen wird, wird nicht eintreffen:

niemand aber kann mit Sicherheit vorherwissen oder voraussagen, ob etwas geschehen bzw. nicht geschehen wird, und was geschehen wird, kann jetzt noch keineswegs als wahr, was nicht geschehen wird, kann nicht als zukünftig-falsch logisch bestimmt werden. Deshalb kann ich bei disjunktiven Sätzen über die Zukunft nicht behaupten, sie seien falsch oder wahr. Sie sind sachlich und somit auch logisch unbestimmbar.

Mit diesem Grundsatz hat Aristoteles eine jener Schwierigkeiten aufgebracht, gegen welche die christliche Philosophie das Vorauswissen Gottes verteidigen mußte und muß: sie ist zum stereotypen Argument gegen die Vorsehung und das Vorherwissen geworden.

7. Nun teilen sich die Ansichten der Philosophen in zwei Hauptgruppen. Die eine betont das zweite Element unserer Frage, die Selbstbestimmung des Menschen, aber unter völliger Mißachtung des ersten; die andere betont den ersten Faktor, die Vorsehung, aber auf Kosten des zweiten.

A. Epikur lehrte die Freiheit der menschlichen Selbstbestimmung noch viel entschiedener als Aristoteles. Er führte das clinamen in die Philosophie ein, die er in ihren Hauptstücken Demokrit entlehnt hatte, und „subsumierte die Freiheit mit dem Zufall zusammen unter den Begriff des ursachlosen Geschehens“ [1]. Für Epikur war die Selbstbestimmung des menschlichen Willens geradezu eine absolute.

So besaß der Mensch in sich selber das Geheimnis seiner Willensbetätigung; niemand wußte darum, auch die Götter nicht, und er war dem tückischen Spiel des Verhängnisses entrissen.

Konsequenterweise mußte sich Epikur — wie Aristoteles — dagegen verwahren, daß man auf Sätze, die Zukünftiges aussagen, den Satz vom Widerspruch anwenden könne, und daß jemand — und wäre es ein Gott — sagen könne: was dieser Satz ausspricht, wird eintreffen oder nicht. Das Zufällig-

[1] Windelband, Gesch. der Philos.², Tübingen u. Leipzig 1900, 158.

Zukünftige ist entweder absolut unbestimmbar, bevor es geschieht, oder es ist nicht zufällig-zukünftig. Nicht jeder ausgesprochene Satz ist wahr oder falsch; wahr oder falsch sind nur die Sätze, die Vergangenes oder Gegenwärtiges berichten.

B. Wie die scharfe Betonung der Willensfreiheit durch Aristoteles und Epikur wahrscheinlich dadurch hervorgerufen worden war, daß die ersten Philosophen ein so tief ins Leben einschneidendes Moment nicht beachtet hatten, so fand auch die extreme, haltlose Richtung Epikurs heftigen Widerspruch von seiten der Stoa.

Die Stoiker suchten vor allem der unverkennbaren Ordnung und Gesetzmäßigkeit im Universum Geltung zu verschaffen, sie zu erklären. Und auch jene Gesetze trachteten sie zu entdecken, die das Weben und Streben im Mikrokosmos regeln oder regeln sollten. Die Lehre des Stoikers sollte zugleich Welterklärung und sittliche Lebensweisheit sein; dementsprechend sind ihre „Grundbestimmungen der metaphysische Monismus und der ethische Dualismus“ [1].

Wie die alten Schulen, so lehrt auch der Stoiker, daß die Dinge in einer bestimmten, unabänderlichen Folge sich abwickeln. Mit Sokrates, Platon und Aristoteles nimmt er eine Vernunft als Erklärungsgrund an für die Ordnung und Harmonie im Weltall. Aber diese Vorsehung (πρόνοια) des Stoizismus ist nicht im eigentlichen Sinn erhaben über die Welt, wesentlich von ihr verschieden; sie ist ganz pantheistisch gedacht als innig vereinigt und eins mit dieser Welt. Die Welt ist nur die äußere Erscheinung der πρόνοια und das fatum der Ausdruck der notwendigen Entwicklung der Welt; das fatum ist gewissermaßen die Aussprache ihrer selbstgedachten, notwendigen Entwicklung.

Anderseits spricht der Stoiker von Tugend und Freiheit; einzelne Stoiker besonders versuchen es, trotzdem sie unerbittlich in einem deterministischen Monismus verstrickt sind, von der Selbständigkeit der menschlichen Persönlichkeit und Willensentscheidungen einen Begriff zu geben, der mehr und mehr

[1] Ebd. 155.

den Anforderungen des Bewußtseins und denen der Indeterministen und der Sittlichkeit entspricht. Aber von unserem liberum arbitrium ist himmelweit verschieden, was sie als menschliche Freiheit lobpreisen. Denn für den Stoiker war „die Freiheit nicht Mittel, sondern Zweck; sie galt ihm nicht als ein Vermögen, die Tugend zu erringen, sondern als die Tugend selber auf ihrem Höhepunkt“ [1]. Selbst diejenigen unter ihnen, die in Zugeständnissen am weitesten gingen, kamen darüber nicht hinaus, daß sie die Selbständigkeit des Menschen einzig und allein in seine vernünftige Spontaneität und Liebe zum Guten verlegten und die in etwa zu äußerlichen Determinationen durch tiefere, innerlichere ersetzten.

Dieser innere, systematische Widerspruch der stoischen Lehre zog einen andern nach sich, den die Gegner der Stoa, die Epikureer und besonders der Akademiker Karneades, reichlich ausnützten. Es war den Gegnern der Stoa unbegreiflich, wie das Böse und Vernunftwidrige, Elend und Ungerechtigkeit eine Erklärung finden könnten in einer absolut optimistisch gedachten Welt, die das Gebilde wäre einer immanenten, rein-vernünftigen Tätigkeit. Und auf Einwürfe dieser Art vermochte der streng monistische Pantheismus der Stoa eine gründliche Antwort nicht zu geben. Er mußte sich damit begnügen, Kongruenzgründe anzuführen, die er dem ästhetischen oder ethischen Gefühle ablauschte.

Im physischen Übel erblickte der Stoiker kein eigentliches Übel; für den Weisen, sagte er, sei es sogar ein Mittel zu größerer Vollendung und deshalb ein Gut.

Das sittliche Übel, das Böse, entschuldigte der Stoiker mit dem Hinweis, daß es zur vollen Entfaltung und Vollkommenheit des Universums erforderlich sei, und daß das Gute als solches erst „durch den Gegensatz zum Bösen zu stande komme“.

In ganz ähnlicher Weise führte dann der Stoiker, angesichts des Bösen, zur Rechtfertigung der πρόνοια an, daß

[1] Fonsegrive, Essai sur le libre arbitre 60 f.

die ewige Vorsehung schließlich auch das Böse zum Guten wende[1]. Das waren Kongruenzgründe und Harmonisierungsversuche, die zwar den eigentlichen Kern der Frage umgingen, die aber späterhin von den christlichen Schulen teilweise mit großem Geschick verwendet wurden.

Trotz aller Verschiedenheiten zwischen dem, was die Stoiker unter der Vorsehung, der menschlichen Freiheit und ihrem gegenseitigen Verhältnis verstanden, und den christlichen Anschauungen hierüber, bezeichnet der Stoizismus dennoch eine wichtige Etappe in unserer Frage. Er beweist, daß der menschliche Verstand nach einem Geiste verlangt, der die Ordnung in der Welt der Erscheinungen bis ins einzelne denkt und schaut und grundlegt, und er bezeugt laut das Bedürfnis der Menschenseele nach Freiheit und Sittlichkeit. Das besondere Verdienst der Stoa aber beruht darin, daß sie die beiden Grundelemente zusammenführt. Die Stoa versteht sie freilich nicht wie die christliche Philosophie und lehrt Widersprechendes. Aber der Stoiker hat nichtsdestoweniger ein tiefes Verständnis für die gewaltige Frage, die uns heute noch bewegt, und er ahnt die tiefgreifende Bedeutung dieses Problems. Er weiß, daß dasselbe nicht so zu lösen ist, daß man einfach das eine Element in Abrede stellt.

8. Von nun an drängt die Frage immer mehr zur Lösung. Denker und Schriftsteller verfassen Bücher über das fatum, und in allen Schulen herrscht ein neugieriges Forschen über dasjenige, was der Mensch an persönlich-innerlicher Leistung beiträgt, damit seine Handlungen wahrhaft menschlich und sittlich seien.

In seinem Buch De fato nimmt Cicero Stellung zu den hierher gehörigen Ausführungen einiger Philosophen. Mit Chrysippus hält er daran fest, daß jeder ausgesprochene Satz — und beschäftigte er sich mit Zukünftigem — entweder wahr oder falsch ist. Aber er weigert sich, aus dieser Prämisse den

[1] Vgl. Windelband, Gesch. der Philos. 160.

Schluß zu ziehen, den Chrysippus gezogen hat, „daß alles dem Schicksal zufolge geschehe“ [1].

Einen viel schrofferen, indeterministischen Standpunkt nimmt Alexander von Aphrodisias ein. Er frischt die Ansichten und Gedanken seines Altmeisters Aristoteles über die praevisio futurorum contingentium wieder auf. Die Aussagen über Zukünftiges werden, nach seiner Ansicht, erst dann wahr, wenn ihre Inhalte sich verwirklichen [2]. Deshalb kommt selbst den Göttern ein absolutes, sicheres Vorherwissen der zukünftigen, zufälligen Handlungen nicht zu [3]. Besonders scharf kritisiert Alexander von Aphrodisias die Deutung, welche die Stoiker dem Kausalitätsprinzip angedeihen ließen. Nur insofern auf Grund dieses Gesetzes gesagt sein will, daß jedes Ding (Wirkung) eine Ursache gehabt haben müsse, läßt Alexander es gelten; da Sokrates lebte, mußte auch Sophroniskus gelebt haben, aber Sophroniskus mußte nicht notwendigermaßen den Sokrates erzeugen [4]. So gebührt ihm ein Anteil an dem stereotypen dialektischen Oppositionsmaterial, gegen das die christliche Philosophie, namentlich die Scholastik, die praescientia Dei immer wieder verteidigen wird.

9. Wie ersichtlich, hatte das sittliche Interesse die Philosophie immer mehr beherrscht. Eine neue Schule erstand in Alexandrien, die neuplatonische, und diese suchte nicht nur die ethischen, sondern auch die religiösen Bedürfnisse des

---

[1] Cicero, De fato 7, 8—12. So sagt Cicero in De fato, 10: Licet enim Epicuro, concedenti, omne enuntiatum aut verum aut falsum esse, non vereri, ne omnia fato fieri sit necesse: non enim ex aeternis causis, a naturae necessitate manantibus, verum est id, quod ita enuntiatur: „Descendit in Academiam Carneades“; nec tamen sine causis: sed interest inter causas fortuito antegressas, et inter causas cohibentes in se efficientiam naturalem.

Nec ii, qui dicunt immutabilia esse, quae futura sint, nec posse verum futurum convertere in falsum, fati necessitatem confirmant, sed verborum vim interpretantur.

[2] Alex. von Aphrod., De fato c. 10, 32 f (zitiert nach Orell, Zürich 1824).

[3] Ebd. c. 30, 93 ff. [4] Ebd. c. 24, 74 ff.

Menschen zu berücksichtigen. Allmählich fanden die Religionen des Orients in philosophischen Kreisen Beachtung. Der Alexandriner Philo trug seine Anschauungen aus dem Bereiche des alttestamentlichen Offenbarungsglaubens in die Philosophie hinein und wurde der Begründer einer besondern, zum Monotheismus hinneigenden Richtung.

10. Zudem war inzwischen der Welt das göttliche Licht geworden. Im Judenland war der verheißene Messias geboren. Im Anschluß an die Lehren des Alten Bundes hatte er allen Menschen so ernst und doch so liebreich zugerufen, daß der Vater im Himmel alles weiß, und hatte bei gar manchem Anlaß in wunderbarer Weise gezeigt, daß die Zukunft für den Herrn des Himmels und der Erde keine Geheimnisse birgt. Mit derselben Entschiedenheit hatte der Messias gelehrt, daß der Mensch seine Werke sittlich bestimmt und daß er Lohn und Strafe, sogar ewigen Lohn und ewige Strafe, verdienen könne und erhalten werde.

11. Dasselbe lehrten die Apostel. Wie tief sie das Problem erfaßten, zeigen die Worte des hl. Paulus an die Römer: „Denn die er vorher kannte, hat er auch vorherbestimmt, gleichförmig zu werden dem Bilde seines Sohnes, daß er sei der Erstgeborne unter vielen Brüdern. Die er aber vorherbestimmte, hat er auch berufen, und die er berief, hat er auch gerechtfertigt; die er aber rechtfertigte, hat er auch verherrlicht.“ [1]

Weithin breitete sich das Evangelium aus und mit ihm jenes abgrundtiefe Problem zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Walten Gottes einerseits und dem sittlichen Vermögen des Menschen anderseits. Die göttlichen Gedanken des Evangeliums drangen nach und nach in alle Schichten der Gesellschaft; sie beeinflußten bald die Forschungen der Gelehrten, selbst derer, die das Christentum bekämpften. Diese Ausbreitung war eine stille und stete; sie war Sache der Gemüter und Geister. Genau und bis ins ein-

[1] Röm 8, 29 30, nach Weinhart, Das Neue Testament², Freiburg 1899.

zelne zu bestimmen, inwiefern die heidnischen, nachchristlichen Philosophen und Philosophien von der christlichen Lehre beeinflußt wurden, wäre daher ein Beginnen, das keinen Anspruch darauf erheben könnte, alle und nur sichere Resultate zu Tage zu fördern.

Aber daß ein solcher Einfluß stattfand, selbst da, wo die Bekanntschaft mit den christlichen Ideen verschwiegen wird, ist unverkennbar. Konnte man doch die Vermutung hegen, Plotin sei Christ gewesen! Jedenfalls ist vieles in der alexandrinischen Philosophie des 2. Jahrhunderts der Offenbarung entnommen, sei es der alttestamentlichen durch Philo, sei es der neutestamentlichen, infolge der unaufhaltsamen Bewegung des Christentums, seiner Lehre und seiner Gedanken.

12. Der Gott Plotins besitzt jene Allwissenheit, die dem einzig-wahren Gott zukommt, wie sie das Alte Testament in so markigen Zügen gezeichnet, das Neue Testament in so warmer und lichtvoller Weise gepredigt hatte. Plotins Vorsehung überholt die πρόνοια der Stoa weit, und wie er die Willensfreiheit versteht, ist sie ein Mittel zum Guten in der Hand des Menschen.

Deshalb tritt auch an ihn die Schwierigkeit heran: Wie ist das Böse zu erklären? Und zwar um so empfindlicher, als er nicht, wie die Stoiker getan, eine unpersönliche Weltvernunft als Erklärungsgrund für den Kosmos annimmt, sondern dem monotheistischen Begriff des heiligen Gottes viel näher kommt. Das Prinzip, mit Hilfe dessen er diese Schwierigkeit zu überwinden sucht, findet er bei seinem Altmeister Platon: es ist die Anschauung von der Materie als eines Negativen.

Das Böse ist die Negation des Seins und des Guten, die identisch sind.

Hier ist die Anschauung des Bösen als eines Negativen noch vollständig auf metaphysischem Boden. Aber allmählich wird sie, unter dem Einfluß des christlichen Denkens, mehr und mehr nach der ethisch-psychologischen Seite sich hinwenden und infolgedessen an Interesse gewinnen. Die großen

Theologen und Philosophen des Christentums definierten das Böse als Nichtseiendes näherhin so, daß das Böse insofern nicht ist, als es hinter demjenigen Sein (Vollkommenheit) zurückbleibt, das der einzelne erreichen sollte. Diese Begriffsbestimmung ist genauer und sachgemäßer als jene Platons und der Platoniker.

13. Die christliche Wissenschaft gewann immer mehr an Ansehen und Einfluß. Sie lehrte das Vorauswissen Gottes und die Willensfreiheit des Menschen; besonders beschäftigten sich mit dieser Frage die apostolischen Väter und die Apologeten, Origenes und Chrysostomus, im Abendland Ambrosius.

Freilich auf der Höhe paulinischer Erkenntnis stehen die Arbeiten der ersten Jahrhunderte gerade in diesem Punkte nicht. Was Paulus über das Problem der Rechtfertigung gelehrt hatte, das mußten die ersten Jahrhunderte mühsam verarbeiten, um es allmählich und nur einigermaßen zu verstehen[1].

In dieser Periode ist die Lehre vom göttlichen Vorherwissen noch lückenhaft, das Verständnis für ihren Zusammenhang mit dem Wirken Gottes und dem des Menschen dünkt uns etwas mangelhaft. Der Grund liegt darin, daß man sich das Vorherwissen Gottes immer noch zu äußerlich vorstellt nach Art der praevisio futurorum der heidnischen Götter, wodurch diesen eine teilweise Voraussicht auch solcher Dinge zugeschrieben wird, woran sie gar nicht beteiligt waren. Die ersten Väter faßten das Vorherwissen Gottes mehr als nacktes Wissen (bloßes Scheinen) auf, als in seinem geheimnisvollen Verhältnis zu dem Wirken Gottes und dem Wollen und Handeln des Menschen.

14. Zum erstenmal nach Paulus spricht der Barnabasbrief von dem Vorherwissen Gottes; er führt die Vorherbestimmung der Seligen durch Gott auf dessen Vorherwissen von ihrem sittlichen Verhalten zurück[2]. In demselben Sinne äußert sich

---

[1] Vgl. zum Folgenden: Wörter, Das Verhältnis von Gnade und Freiheit von den apost. Zeiten bis auf Augustinus, Freiburg 1856; derselbe, Der Pelagianismus, Freiburg 1874.

[2] Barn. ep. c. 6, v. 14 nach Patrum Apostolorum Opera, ed. min. Gebhardt, Harnack, Zahn, Lipsiae 1877, 53.

der Hirte des Hermas. Gott gibt denjenigen ein reumütiges Herz, sagt er, von denen er vorausweiß, daß sie ihm reinen Sinnes dienen werden; den Bösen aber, deren heuchlerische Absichten, deren Ränke und Nichtswürdigkeit er voraussah, gibt Gott die Gnade der Bekehrung nicht[1].

15. Auch die Apologeten Justin[2] und Irenäus[3] lehrten und blieben dabei stehen, daß Gott seine huldvollen Erweise nach dem Verdienst der einzelnen Menschen bemesse, das ihm in seinem ewigen Vorherwissen bekannt ist.

16. Origenes faßte seine Ansicht über den Zusammenhang des göttlichen Vorherwissens mit der Prädestination in die charakteristischen Worte: „Nicht deshalb geschieht etwas, weil Gott es vorausweiß, sondern weil es geschehen wird, weiß Gott es voraus.“[4] Dieser Erklärungsversuch ist geistreich, aber für den Philosophen ungenügend.

17. Von allen griechischen Vätern lehrten die beiden großen Alexandriner Klemens und Athanasius das göttliche Element in der Rechtfertigung am eindringlichsten (besonders das göttliche Element in der objektiven Rechtfertigung). Aber auch sie hielten fest an dem Grundsatz, daß Gottes Heilswirken bedingt sei durch sein Vorherwissen[5].

Dieser alte Satz fand im Arianismus eine eigentümliche Anwendung. Die Arianer meinten, so berichtet Athanasius, Christus sei gleich vom ersten Augenblick seiner Existenz an zur Erlöserwürde erhoben worden und von Ewigkeit her dazu vorherbestimmt gewesen; er sei aber nichtsdestoweniger auf Grund seiner, vom Vater vorhergesehenen Erlöserverdienste

---

[1] Herm. Past. Sim. 8, c. 6, v. 2; ed. Gebhardt und Harnack, Lipsiae 1877, 184 f. Vgl. Sim. 9, c. 24; ebd. 244 f; Sim. 9, c. 30 (2. Stück nur lateinisch nach versio vulgata); ebd. 254 ff.

[2] Dial. cum Tryph. n. 16 (*M.* 2, 509[A]); n. 140 (*M.* 2, 798[B–D]).

[3] Contra Haer. 4, c. 39, n. 4 (*M.* 7, 1111[C]); c. 29, n. 2 (*M.* 7, 1064[B]).

[4] Comment. ad Rom. 7, 8 (*M.* 14, 1126[C]). Vgl. ebd. (*M.* 14, 1124 f); das ganze Kapitel ist von Wichtigkeit. Vgl. ebd. 1, 3 (*M.* 14, 848 ff).

[5] Clem. v. Alex., Strom. 6, 9 (*M.* 9, 298[B]). Vgl. ebd. 6, 14 (*M.* 9, 334[A]). Vgl. ebd. 7, 17 (*M.* 9, 551[B]).

erhöht worden[1]. Athanasius hingegen lehrte, daß ein solches Geschöpf, wie der Logos der Arianer, niemals die gefallene Menschheit hätte wahrhaft erlösen können[2], und daß nur der göttliche Geist uns wieder mit Gott verbinden kann, nicht wir Menschen selber[3].

18. Obschon die Vorläufer des Nestorius, Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, dem Arianismus fernstehen, trifft namentlich Theodor von Mopsuestia mit dem Arianismus doch in dem Punkt zusammen, der uns hier interessiert. Gott hat, so lehrte Theodor, den Menschen Jesus nur deshalb zur Messiaswürde berufen und zu seinem Tempel (nach Theodor fand die Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus statt durch ἐνοίκησις) auserkoren (εὐδοκία), weil er ihn von Ewigkeit her jenes Amtes und dieser Ehrung für würdig erkannt hatte[4].

Wagte es Theodor, die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus dadurch zu erklären, daß er den menschlichen Willensbeitrag als maßgebendes Bindeglied auffaßte, so konnte er selbstverständlich die subjektive Rechtfertigung im Menschen nicht anders erklären[5]. Er griff um so leichter zu dieser äußerlichen Auffassung, als er die Erbsünde nicht anerkannte, die eigentliche Rechtfertigung mit der endgültigen Seligkeit verwechselte und eine sehr schwache, unzutreffende, äußerliche Vorstellung von der Gnade (Beseligung bei der Auferstehung — hienieden das Gesetz und Beispiel Christi) sich gebildet hatte.

Theodor von Mopsuestia nun war Zeitgenosse Augustins. Wenn seine Gnadenlehre lange nicht angegriffen wurde, so liegt ein Grund darin, daß er so entschieden die Selbständigkeit des menschlichen Willens zu verteidigen bestrebt war. Denn τὸ αὐτεξούσιον war schließlich die Losung, nach der

---

[1] Or. 1 contra Arian. c. 5 (*M.* 26, 22 C).

[2] Or. 2 contra Arian. 67 (*M.* 26, 290 C–D).

[3] Or. 3, 24 (*M.* 26, 574 B–C).

[4] Ex libr. contra Incarn. 7 (*M.* 66, 977 B–C).

[5] In ep. ad Rom. hom. 9, 10 (*M.* 66, 833 f). Vgl. hom. 9, 22—24 (*M* 66, 841 A).

man in Bezug auf die Heilsaneignung durch den Menschen im Orient kämpfte.

19. Auch Cyrill von Alexandrien, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa kamen über die bisherigen, hinsichtlich der Gnadenlehre zu allgemeinen, hinsichtlich des freien Willens zu einseitigen, unfertigen Angaben nicht hinaus.

Dem menschlichen Indeterminismus besonders freundlich klingt die Ansicht Chrysostomus' über unsern Punkt. Nach ihm ist die Gnadenwahl Gottes bedingt durch das Vorherwissen von seiten Gottes und (die προαίρεσις) den Vorsatz, von seiten des Menschen. Chrysostomus läßt also die electio nicht abhängig sein von dem ewigen propositum Gottes, sondern vom Vorsatz, von der Seelenverfassung des Menschen; das propositum Gottes ist dann abhängig von der electio[1]. In dieser Beziehung stimmt Chrysostomus mit Theodor von Mopsuestia überein, welcher lehrte, der Mensch Jesus habe vom Logos eine seinem Vorsatz (πρόθεσις) entsprechende Kraft erhalten[2]. Bedenkt man aber, daß Chrysostomus vornehmlich den gnostisch-manichäischen Dualismus bekämpfte und nur praktisch-homiletisch tätig war, so wird man die scharfe Betonung der dem Indeterminismus günstigen Momente begreifen, ihre Bedeutung nicht überschätzen und an Ausführungen, wie die oben genannte, den Maßstab formell-wissenschaftlicher Strenge nicht anlegen.

20. Wie Theodor von Mopsuestia, so war auch Chrysostomus ein Zeitgenosse Augustins. Da selbst die Leuchten der griechischen Kirche wenig fortgeschritten waren in der Erforschung des subjektiven Heilsprozesses im Menschen, ist es nicht zu verwundern, daß die irrigen Anschauungen der nestorianischen Richtung so lange unangefochten blieben, während im Westen Pelagius sofort in Augustin einen überlegenen Gegner fand.

21. Die lateinischen Väter bekunden durchweg ein tieferes Verständnis für das Wesen der Erbsünde und ihre Folgen für

---

[1] In ep. ad Rom. hom. 16, 5 (*M.* 60, 555). Vgl. hom. 16, 6 (*M.* 60, 556); besonders wichtig hom. 16, 6 (*M.* 60, 557).

[2] Ex libr. contra Incarn. 7 (*M.* 66, 977 B).

die Menschennatur, ebenso wie für die Notwendigkeit der (heiligmachenden und wirklichen) Gnade. Im Gegensatze zu den Orientalen interessierte sie gerade die subjektive Seite des Problems an der Rechtfertigung.

Freilich durchgreifend ist die Wendung zum Besseren nicht gleich anfangs gewesen, so sehr fürchtete man, es könnten zu große Zugeständnisse an die Gnade, in Sachen der Rechtfertigung, den so verhaßten und gefährlichen Determinismus, den auch im Abendland noch immer heidnische und häretische Lehrer vortrugen, wieder zu Ehren bringen.

22. Marcion und seinem Anhange gegenüber beweist Tertullian, daß ein absolutes Vorherwissen Gottes nicht geleugnet werden dürfe[1]. Zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Vorherwissen und dem Wirken Gottes wählt er aber einen Ausdruck, der so allgemein ist, daß er einen genaueren Aufschluß über den fraglichen Punkt nicht gibt. Tertullian sagt: universa disponendo praescivit, praesciendo disposuit[2].

Charakteristisch ist es, daß Tertullian annimmt, der Mensch müsse sich durch die Buße für die Taufe vorbereiten, die Taufgnade gewissermaßen verdienen[3]; der Einfluß seiner zum Rigorismus neigenden Veranlagung ist hier unverkennbar. Interessant ist die Bemerkung, daß „die Umkehr des Menschen zwar nur möglich ist, weil des Menschen Wille frei — daß aber anderseits die Bekehrung das Werk der Gnade ist" (Freiheit ist gleichsam conditio sine qua non — Gnade ist causa). Und „die Gnade ist mächtiger als die Natur, der freie Wille ist ihr unterstellt"[4].

23. Bei Cyprian kam das wissenschaftliche Interesse für die Frage, die uns beschäftigt, gar nicht in Betracht. Seine Ausführungen über die Art und Weise, wie der Mensch ge-

[1] Adv. Marc. l. 2, c. 7 (*M.* 2, 293). Vgl. l. 2, c. 5 28 (*M.* 2, 290 318).

[2] Adv. Marc. l. 2, c. 5 (*M.* 2, 290).

[3] De poen. c. 6 (*M.* 1, 1236—1240, namentlich 1238). Vgl. c. 2 (*M.* 1, 1228—1231); De bapt. c. 10 (*M.* 1, 1210 ff).

[4] De anima c. 21 (*M.* 2, 684 f). Vgl. Adv. Hermog. c. 12 (*M.* 2, 208).

rechtfertigt und geheiligt wird, tragen den Stempel seiner vorwiegend seelsorgerlichen Tätigkeit und der auf das Religiös-praktische gerichteten Geistesveranlagung: entweder spricht er von der Gnade — und dann haben seine Worte nur einen religiös-erbaulichen Zweck, oder er spricht von dem Verdienste des Menschen — und dann dienen seine Ermahnungen der sittlichen Betrachtungsweise. Daher kommt Cyprian auf das Problem des Vorherwissens nicht zu sprechen [1].

24. Hilarius von Pictavium tut die bemerkenswerte Äußerung: „Das muß unserem Willen eignen, daß er wolle.“ [2] In ganz ähnlicher Weise drückte sich später Augustin aus und legte den so gefaßten Gedanken allen seinen Betrachtungen über das Problem des menschlichen Willens und die damit zusammenhängenden Probleme zu Grunde. Besonders scharf finden wir bei Hilarius den Gedanken ausgeprägt, daß der Mensch selber das Werk seines Heiles beginnen müsse und Gott nur das Gedeihen und die Vollendung gebe. Daß wir glauben oder beten, ist Sache des Willens; Sache Gottes ist es hierauf, uns seine Gnade zu schenken [3]. Den Schluß aus diesen Voraussetzungen bildet der alte Satz: Gott sieht das Verhalten unseres Willens voraus — scit Deus voluntates [4] — und trifft so seine Gnadenwahl nach Verdienst und Würdigkeit [5].

25. Ambrosius förderte die Erkenntnis der Aneignung des Heils durch den Menschen mehr als Tertullian, Cyprian und Hilarius. Er wagte es, zu behaupten, daß der Mensch nicht anfangen kann, wenn Gott ihm nicht vorangeht, und daß niemand

---

[1] Augustin beruft sich öfters auf ihn, und zwar hauptsächlich in Contra duas ep. Pelag. l. 4, c. 8 ff (*M.* 44, 623—632 [besonders c. 9; *M.* 626 ff]). De praed. SS. c. 3 (*M.* 44, 964 f). De dono pers. c. 2, n. 4; c. 6; c. 14, n. 36; c. 21, n. 55 (*M.* 45, 996 ff 1015 1027).

[2] In ps. 118, l. 14, n. 20 (*M.* 9, 598).

[3] In ps. 118, l. 14, n. 20 (*M.* 9, 598 f). Vgl. In ps. 118, l. 5, n. 12; l. 13, n. 12; l. 16, n. 10 (*M.* 9, 539^{A} 582^{A-B} 610^{B}).

[4] In ps. 57, n. 3 (*M.* 9, 369).

[5] In ps. 57, n. 3 (*M.* 9, 370). Augustin stützt sich gegen Pelagius auf Hilarius in De nat. et grat. c. 62 (*M.* 44, 283 f).

ohne den Herrn etwas anfangen könne[1]. Augustin unterließ es wohlweislich nicht, die Pelagianer auf diese Bemerkung Ambrosius' aufmerksam zu machen[2]; denn sie steht in direktem Widerspruch mit dem, was die Pelagianer lehrten.

Ambrosius ist es ferner, der das a Deo praeparatur voluntas hominum hervorgehoben hat[3], das Augustin so gern gebrauchte, wenn es galt, die Wirksamkeit der Gnade selbst bei der ersten Neigung und Entscheidung des menschlichen Willens geltend zu machen.

Ambrosius bedient sich nicht mehr der mißverständlichen Ausdrucksweise seiner Vorgänger, daß Gott diejenigen beruft, die würdig sind seiner Gnade, sondern er hegt die Ansicht, daß „Gott diejenigen ruft, die er würdigt, und fromm (religiös — religiosos facit) macht, die er will"[4].

In diesen Ausdrücken ist der absolute und unbedingte Charakter der Gnade weit deutlicher bezeichnet als in sämtlichen Schriften, sowohl der abendländischen als der morgenländischen Väter vor Augustin. Anderseits ist aber auch bei Ambrosius jene andere, bis auf Augustin ausnahmslos allgemeine Strömung noch erkennbar, die, mehr vom ethischen als vom religiös-metaphysischen Standpunkt ausgehend, die freie Selbständigkeit des menschlichen Willens scheinbar in den Vordergrund und an die erste Stelle treten läßt. Wir finden auch bei Ambrosius Bemerkungen wie „man müsse der Sonne der Gerechtigkeit entgegenkommen"[5] und „die

---

[1] Audeo tamen etiam ego dicere, quod homo viam non possit adoriri, nisi Dominum habeat praeviantem. Exp. ev. sec. Luc. l. 2, 84 (*M.* 15, 1583[B]).

[2] Augustin beweist den Pelagianern, daß Gott den Anfang gebe, aus Ambrosius, in De grat. Christi c. 43—46 49 50 (*M.* 44, 381—386); ferner in Contra duas ep. Pelag. l. 4, c. 11 (*M.* 44, 632—636); ferner in De nat. et grat. c. 63 (*M.* 44, 284 f).

[3] Exp. ev. sec. Luc. l. 1, 10 (*M.* 15, 1538[A]).

[4] Sed Deus quos dignatur vocat, et quem vult religiosum facit. Exp. ev. sec. Luc. l. 7, 27 (*M.* 15, 1706[B]). Vgl. l. 10, 89 f (*M.* 15, 1826[A-B]).

[5] In ps. 118, sermo 19, n. 30 (*M.* 15, 1478 f).

Gnade verdienen“[1]. Bei der Beurteilung solcher Stellen dürfen wir nicht vergessen, daß der Mensch, vom moralischen Standpunkt aus betrachtet, tatsächlich suchen soll, der Sonne der Gerechtigkeit zuvorzukommen und die Gnade zu verdienen, wenn immer er nicht auf Grund eines geradezu mechanisch-physischen Prozesses gerechtfertigt werden will. Aber hinsichtlich der Rechtfertigungslehre liegt in diesem Zuvorkommen und Verdienen nicht ein Werk des menschlichen Willens allein, sondern des mit der Gnade und durch die Gnade wirkenden Willens.

Nach Ambrosius will Gott, daß alle Menschen in gleicher Weise selig werden (Heilsuniversalismus). Werden aber in Wirklichkeit nicht alle Menschen selig, ist also das Heil faktisch partikulär, so ist nur der individuelle Wille des Menschen dafür verantwortlich zu machen. Diesem Grundsatz gemäß läßt dann Ambrosius die Vorherbestimmung abhängig sein von dem vorhergesehenen Beitrag, den der Mensch zu seiner Rechtfertigung leisten kann und muß, damit er frei handle. Diesen Beitrag leisten einige willig; das sieht Gott voraus und prädestiniert sie[2]. In diesem Punkt unterschied sich Augustin in seinem Kampf gegen den Pelagianismus vollständig von seinem Lehrer.

26. Augustin kam und förderte das Verständnis für unser Problem in einem Menschenalter mehr, als die Jahrhunderte vor ihm es vermocht hatten. Am eingehendsten hatte, von allen voraugustinischen Vätern und Kirchenlehrern, Origenes das Verhältnis des Vorherwissens Gottes zu den Dingen und zu dem Wirken Gottes zu ergründen gesucht; die übrigen Schriftsteller hatten sich alle damit begnügt, den allgemein

[1] Examinat et trutinat Deus merita singulorum, et quemadmodum pro mensura dat gratiam, ne supra mensuram sit: ita pro mensura dat misericordiam. In ps. 118, sermo 20, n. 40 (*M.* 15, 1496^{A}). Vgl. Hexaem. l. 1, c. 6, n. 21 (*M.* 15, 132^{d}).

[2] De fide l. 5, n. 83 (*M.* 16, 665^{c}). Vgl. De Cain et Abel l. 2, c. 3, n. 11 (*M.* 14, 346^{B}); Comment. in ep. ad Rom. 8, 29 30 (*M.* 17, 128^{A-C}); De Iac. et vit. beat. l. 1, c. 6, n. 25 (*M.* 14, 608 f); Enn. in ps. 43, v. 24—26 (*M.* 14, 1102 f).

anerkannten Satz, daß die Vorherbestimmung abhängig sei von dem Vorherwissen Gottes, nach ihrer Weise in ihre Anschauungen aufzunehmen und dem Geist und dem Zweck ihrer Schriften entsprechend anzuwenden. Origenes hatte aber mit zu abstrakt gefaßten Begriffen operiert und kam deshalb zu einer unbefriedigenden Antwort. Augustin war es nun, der das Verständnis für die konkrete Beschaffenheit der Elemente, um die es sich handelte, bei der Erforschung mitbrachte, das Problem von den verschiedensten Seiten beleuchtete und so ganz neue, psychologisch feine und subtile Aufschlüsse gab.

Erstes Kapitel.

Der menschliche Wille ist frei trotz des Vorherwissens.

Einleitendes. Für dieses und das folgende Kapitel kommen diejenigen Ausführungen Augustins in Betracht, in denen der Kirchenvater die Widerspruchslosigkeit zwischen Vorherwissen Gottes und Willensfreiheit des Menschen erörtert und zu beweisen sucht. Augustin entledigt sich seiner Aufgabe auf zweifache Weise: Zuerst hebt er hervor, daß der menschliche Wille trotz des Vorherwissens Gottes frei ist — der Nachdruck ruht hier darauf, daß der Wille frei ist; hiernach geht Augustin von der andern Seite des Problems aus und weist darauf hin, daß Gottes Vorherwissen den Willen des Menschen nicht nötigend beeinflußt, daß überhaupt das Vorherwissen weder Ursache noch Wirkung ist von einer inneren Notwendigkeit des Geschehens — der Nachdruck liegt hier darauf, daß Gottes Vorherwissen nicht zwingend nötigt. Diesem zweifachen Beweisgang, der in den Ausführungen Augustins selbst gegeben ist, entsprechen unser erstes und zweites Kapitel; das zweite Kapitel ist gewissermaßen die rückwärts gehende Probe des ersten.

* * *

1. Seit Christi Zeiten bis auf Augustin hatten besonders zwei Gegner den Lehrsatz von den innigen Wechselbeziehungen zwischen dem Vorherwissen Gottes und der Freiheit des Menschen immer wieder geleugnet. Es waren dies: die heidnische Philosophie und der Gnostizismus.

Die heidnische Philosophie vermochte entweder, durch fatalistische Rücksichten gehindert, die Willensfreiheit nicht zu

erklären, oder sie leugnete, zu Gunsten indeterministischer Anschauungen, alles, was mit Vorherwissen zusammenhing. Anderseits war der gnostische Dualismus nichts anderes als eine verkappte, phantastisch ausgeschmückte, naturalistische Welterklärung, reine Naturnotwendigkeit.

2. Zuletzt trat der gnostisch-dualistische Gedanke in der Form des Manichäismus auf; er hatte sich um die Mitte des 4. Jahrhunderts in aller Stille auch im römischen Afrika, in Italien und nicht zum wenigsten in Rom ausgebreitet.

In Afrika hatte Augustin den Manichäismus kennen gelernt und war zu dieser Sekte übergetreten (373). Augustin hatte aber im Manichäismus die Aufklärung über die gewaltigen Fragen des Lebens nicht gefunden, die er suchte; statt der Erkenntnis der Wahrheit waren ihm nur Irrtum und Enttäuschung zuteil geworden. Und so war Augustin im Jahre 387 zum Christentum übergetreten, nachdem er bereits seit 382 das Vertrauen in die manichäische Geheimlehre verloren hatte.

Mithin war Augustin neun Jahre lang Manichäer[1] gewesen und wußte aus eigener Erfahrung, wie verderblich die manichäische Weltanschauung, wie falsch ihre Weisheit und wie gefährlich für die Sitten ihr materialistisch-deterministischer Grundzug war. Deshalb unternahm es Augustin, nach seiner Bekehrung, gerade ihn, den Manichäismus, mit dem Feuereifer seines Temperaments und eines Neubekehrten, mit aller Entschiedenheit und schonungslos zu bekämpfen.

3. In diesem Kampf gegen den Manichäismus griff Augustin zu den Waffen, die er im reichlich-gefüllten Arsenal der Lehren seiner großen Vorgänger fand. Was insbesondere unsere Frage anbelangt, nahm er ohne weiteres den Satz an, den die Theologie bisher ausnahmslos und unwidersprochen gelehrt hatte,

---

[1] De mor. Manich. 19, 68; abgefaßt im Jahre 388 (*M.* 32, 1374). NB. Die Abfassungszeit der einzelnen Bücher Augustins wird nach der von P. Rottmanner korrigierten, von Portalié im Dictionnaire de Théologie catholique veröffentlichten chronologischen Tabelle (Artikel Augustin [Saint], 2311—2314) angegeben.

daß Gottes Vorherwissen als ein durch die Mitwirkung, das Verhalten, die Empfänglichkeit des menschlichen Willens bedingtes aufzufassen sei.

4. Es möchte fast scheinen, als habe Augustin anfangs von der Bestimmung des göttlichen Vorherwissens als eines bedingten eine schroffere Anschauung gehabt als sein Lehrer Ambrosius. Wir werden im Laufe der Untersuchung sehen, daß Augustin noch im Jahre 394 einen Satz verteidigte, den Ambrosius, nach dem wenigstens zu schließen, was er über den Anfang des Heils durch Gott lehrte, niemals unterschrieben hätte.

Den schroff-indeterministischen Standpunkt gab Augustin später preis. Gerade im Todesjahr Ambrosius' verfaßte Augustin für Simplician, den Nachfolger Ambrosius' in Mailand, eine dogmatische Abhandlung, welche den Beginn der zweiten Periode in Augustins Tätigkeit seit seiner Bekehrung bezeichnet, einer Periode, in der Augustin mehr und mehr die Gnade in den Vordergrund seiner Untersuchungen treten läßt.

5. Es kam der Pelagianismus auf. Pelagius und seine Anhänger, unter denen Julianus von Eclanum bei weitem der angesehenste war, forderten eine so urselbständige Freiheit des Menschen, daß, hätte sich die Kirche zu ihren Gunsten entschieden, der Fundamentalsatz des Christentums: „Gerechtfertigt sind sie ohne Entgelt durch seine Gnade, durch die Erlösung, welche ist in Christus Jesus“ [1], hätte fallen müssen, während an seiner Stelle der andere Satz aufgestellt worden wäre: „Wir können uns selbst erlösen“.

Während nun Augustin schon seit 397 das göttliche Prinzip in seinen dogmatischen Betrachtungen über das Verhältnis des Werdens in der Welt und des menschlichen Wirkens zum göttlichen Sein und Wirken mit immer größerer Vorliebe erwogen und die absolute, metaphysische Priorität des göttlichen Prinzips ausgesprochen hatte, mußte er gegen die Pelagianer

[1] Röm 3, 24, nach Weinhart, Das Neue Testament 311.

auch aus polemischen Gründen das Problem der Gnade und der Gnadenwahl genauer erforschen.

6. Augustin konnte sich nicht damit begnügen, wie etwa in De gratia et libero arbitrio, mit Nachdruck zu beweisen, daß die Gnade und Willensfreiheit Gegenstände von Glaubenssätzen sind. Er mußte den auftauchenden Zweifeln und Fragen gegenüber auch das „Wie" ihres Verhältnisses zueinander betrachten und so gut als möglich erklären; er mußte sich damit befassen, ob eine Vereinbarung beider Postulate möglich sei und wie sie möglich sei.

Gerade dieser Versuch, das „Wie" der geheimnisvollen Vorgänge zwischen dem göttlichen freien und dem menschlichen freien Wirken im Gnadenleben, zwischen dem, was bei der Gnadenwahl Gott, und dem, was etwa dem Menschen zukommt, einigermaßen zu ergründen, machte es Augustin zur Notwendigkeit, jenes andere Moment noch zu berücksichtigen, das mit der Gnade und der Vorherbestimmung innig verknüpft ist und dessen Bedeutung immer deutlicher hervortrat. Augustin mußte eingehen auf das interessante Problem von dem Vorherwissen Gottes, das uns beschäftigt.

7. Wie schwer diese Untersuchungen wären, und daß es für einen Menschen unmöglich sei, den Schleier des Geheimnisses vollends zu lüften, das erkannte Augustin. Er hat es vielleicht am besten erkannt von allen Theologen und hat es in aller Offenheit immer wieder ausgesprochen. Die Pietät und Religion, sagt er, hielten an beiden Glaubenssätzen (Gnade und Willensfreiheit) fest, und wenn wir dem geheimnisvollen Vorgang, wie Gottes und des Menschen Wirken ineinandergreifen, nicht alles entnehmen können, so sollten wir uns verdemütigen und glauben. Diesen und ähnliche Gedanken treffen wir allenthalben in Augustins Schriften[1].

---

[1] In Ioann. tr. 53, n. 4 (*M.* 35, 1775). Vgl. n. 6 (*M.* 35, 1777); Ep. 214, n. 7 (*M.* 33, 970); Exp. q. prop. ex ep. ad Rom. prop. 62 (*M.* 35, 2080 f); Conf. l. 11, c. 19 (*M.* 32, 819); De corr. et grat. c. 8, n. 17 (*M.* 44, 926).

8. Die Stellen und Abschnitte, in denen Augustin das Verhältnis zwischen dem Vorherwissen Gottes und der menschlichen Willensfreiheit kürzer oder länger behandelt[1], sind nicht

[1] Es kommen hauptsächlich in Betracht: 1. De libero arbitrio, gegen die Manichäer, begonnen zu Rom 388, vollendet und veröffentlicht in Afrika 395; besonders wichtig l. 3, c. 2—6 (*M.* 32, 1272—1279). — 2. De genesi contra Manichaeos (388—390), zu Tagaste; besonders wichtig: l. 1, c. 3, n. 6 und c. 8 (*M.* 34, 176 179—180). — 3. Exp. q. prop. ex ep. ad Rom. (in der Zeit von 393 bis 396, nach Migne etwa 394); besonders wichtig: prop. 55 60 61 62 (*M.* 35, 2076—2077 2078—2079 2079 2079—2081). — 4. De div. quaest. ad Simpl. (396—397); besonders wichtig: l. 1, q. 2 und l. 2, q. 2 (*M.* 40, 110—128 138—142). — 5. Contra Faustum Manichaeum (400); besonders l. 26, c. 4 (*M.* 42, 481). — 6. Confessiones (400); besonders l. 11, c. 4 8 11 18 19 (*M.* 32, 811 813 814 818 819). — 7. De trinitate (400—416; l. 3 vor 415, l. 16 im Jahr 416); besonders l. 6, c. 10 (*M.* 42, 931—932); l. 15, c. 13 (*M.* 42, 1075—1076). — 8. De genesi ad litteram (401—415); besonders l. 5, c. 18; l. 6, c. 17; l. 9, c. 18 (*M.* 34, 334 350—351 406—407). — 9. Sex quaestiones contra paganos (408—409); besonders q. 2 (*M.* 33, 373—376). — 10. De peccatorum meritis et remissione (412); besonders l. 2, c. 15 u. 16 29 (*M.* 44, 164 f 179). — 11. De spiritu et littera (412); besonders c. 5 24 33 u. 34 (*M.* 44, 204 f 223—226 237—241). — 12. De civitate Dei (413—426; l. 10 nach 415, l. 20 gegen 426, letztes Buch 426); besonders l. 5, c. 9 u. 10; l. 11, c. 7 10 21 29 (*M.* 41, 148—153 322—323 325—327 333—335 343). — 13. De nat. et grat. (415); besonders c. 5 (*M.* 44, 250). — 14. Enn. in ps. (aus verschiedener Zeit); In ps. 49, n. 18 (*M.* 36, 576 f); In ps. 55, n. 12—15 (*M.* 36, 654 ff); In ps. 101, s. 2, n. 10 (*M.* 37, 1310 f); In ps. 150, n. 3 (*M.* 37, 1962 f). — 15. In Ioann. evang. tract. (416—417); besonders tr. 12, n. 12; tr. 45; tr. 53 (*M.* 35, 1490 1719—1727 1774—1780). — 16. Epistola 186 (ad Paulum Nolan. über Pelagianism. 417; *M.* 33, 815—832). — 17. Epistola 194 (an den röm. Presbyter Sixtus, späteren Papst, 418; *M.* 33, 874—891). — 18. De anima et eius origine (419—420); besonders l. 1, c. 7—12; l. 3, c. 10 15 (*M.* 44, 478—483 517 522). — 19. Contra duas ep. Pelag. (420); besonders l. 2, c. 7 10 (*M.* 44, 579—383 586—588). — 20. Enchiridion (421); besonders c. 100 (*M.* 40, 279). — 21. De grat. et lib. arb. (426—427; *M.* 44, 875—911). — 22. De corr. et grat. (426—427; *M.* 44, 911—946). — 23. Retractationum (426—427); besonders 1, 8 9 12 22; 2, 27 57 (C. Scr. Eccl. L. 36, 36—47 47—51 57—65 104—110 131—133 168—169). — 24. De praed. SS. (428—429; *M.* 44, 959—992). — 25. De dono pers. (428—429; *M.* 44, 993—1034). — 26. Op. impf. contra Iulianum (429—430); l. 1, 48 93 95 101 108 119 121 130 (*M.* 45, 1070 f 1109 1112 1116 f 1118 1126 1127 1130).

alle von gleich wesentlicher Bedeutung; manche von ihnen wiederholen nur, was anderwärts ausführlicher behandelt ist. Aber auch ganz kurze Bemerkungen sind manchmal nicht ohne Wert, weil sie den Gedanken Augustins scharf und präzis wiedergeben mit jener Lebendigkeit, die Augustin eigen ist.

Augustin war eine viel zu ursprüngliche, geniale Natur, als daß er sich bei seinen Untersuchungen über das Vorherwissen Gottes und die menschliche Freiheit durch irgendwelche Rücksichten strenger, formalwissenschaftlicher Technik hätte binden lassen. Was er bei seinen Betrachtungen über dieses Grundproblem fand und dachte, das schrieb er nieder, und er schrieb es möglichst so nieder, frei und ungebunden, psychologisch wahr, wie er es dachte; von einem System ist keine Rede. Augustins Untersuchungen ergänzen sich aber gegenseitig, und wir können, ohne dem Genie Augustins zu nahe zu treten oder seinen Ausführungen Gewalt anzutun, die Errungenschaften desselben in vier Kapitel zusammenfassen und einteilen, die uns zeigen werden, wie intensiv sich Augustin mit dieser so vielumstrittenen Frage beschäftigt hat.

9. Bei dieser Verknüpfung und Verarbeitung der einschlägigen Augustinschen Literatur werden wir stets die früheren Stücke im Sinne der späteren Forschung des Heiligen auffassen und zu deuten suchen. So verlangt es die fortschreitende Entwicklung in Augustins eigener Auffassung, so verlangt es Augustin selber[1].

---

[1] Die ganze ep. 143 (412 oder 413) will dieses beweisen. Darin sagt Augustin: Ego proinde fateor me ex eorum numero esse conari, qui proficiendo scribunt et scribendo proficiunt. Unde si aliquid vel incautius vel indoctius a me positum est (speziell ist hier die Rede von manchen Stellen aus De lib. arb.), quod non solum ab aliis, qui videre id possunt, merito reprehendatur, verum etiam a me ipso, quia et ego saltem postea videre debeo, si proficio; nec mirandum est, nec dolendum: sed potius ignoscendum atque gratulandum; non quia erratum est, sed quia improbatum. — Si enim mihi Deus quod volo praestiterit, ut omnium librorum meorum quaecumque mihi rectissime displicent, opere aliquo ad hoc ipsum instituto (damit werden die Re-

Da nun einerseits Augustins Auffassung von dem Verhältnis zwischen dem göttlichen und menschlichen Wirken stets fort-

---

tractat. in Aussicht gestellt), colligam atque demonstrem, tunc videbunt homines quam non sim acceptor personae meae (ep. 143, 2; *M.* 33, 585 f). Vgl. in den Retractat. (dem „opus ad hoc institutum", das zu schreiben dem hl. Augustin vergönnt war): Quapropter quicumque ista lecturi sunt, non me imitantur errantem, sed in melius proficientem. Inveniet enim fortasse quomodo scribendo profecerim, quisquis opuscula mea, ordine quo scripta sunt, legerit (Prolog. n. 3, *M.* 32, 586). Vgl. ferner De praed. SS. c. 3, n. 7 (erste Hälfte; *M.* 44, 964). — De praed. SS. c. 4, n. 8 (anfangs): Videtis certe quid tunc de fide atque operibus sentiebam, quamvis de commendanda gratia Dei laborarem; in qua sententia istos fratres nostros esse nunc video: quia non sicut legere libros meos, ita etiam in eis curaverunt proficere mecum (*M.* 44, 965), ein Vorwurf, der auch heute noch jeden trifft, der einfach eine ihm bequeme Stelle aus Augustin aushebt und damit glaubt oder vorgibt, denselben zum Zeugen für eine zu beweisende Ansicht nehmen zu können. Ebenso gilt dieser Vorwurf für diejenigen, die annehmen, Augustins Schriften liege ein einheitliches, von vornherein sicheres System zu Grunde. — De dono pers. c. 21, n. 55: Nam propterea nunc facio libros, in quibus opuscula mea retractanda suscepi, ut nec me ipsum in omnibus me secutum fuisse demonstrarem, sed proficienter me existimo Deo miserante scripsisse, non tamen a perfectione coepisse: quandoquidem arrogantius loquor quam verius, si vel nunc dico me ad perfectionem sine ullo errore scribendi iam in ista aetate venisse... Letztere Bemerkung deutet an, daß Augustin sich bewußt ist, in der Erkenntnis des Problems von der Gnade unaufhörlich fortgeschritten zu sein. Es ist also nicht zulässig, schon dieser Bemerkung wegen, mit Portalié (Artikel Augustin [Saint], 2379 f, im Dict. de Théol. cath.) anzunehmen, Augustin habe in De div. quaest. ad Simpl. nicht nur eine neue, bessere Richtung eingeschlagen, sondern er habe gerade dort sein neues und ganzes System am besten, am gründlichsten und am vollständigsten niedergelegt und entwickelt, ohne auch nur später einen einzigen Gedanken schärfer zu fassen und deutlicher hervortreten zu lassen. Insbesondere scheint uns die Ansicht Portaliés den Tatsachen nicht zu entsprechen, in De div. quaest. ad Simpl. sei der spätere Standpunkt Augustins in Sachen der Prädestination in seiner ganzen Schärfe zur Geltung gebracht, und die letzten Schriften zeugten eher von dem Bestreben, jenen Standpunkt etwas zu mildern, abzuschwächen, als ihn noch schroffer auszugestalten (a. a. O. 2380[c]). Nur in dem Punkt, daß Augustin nach dem Jahre 397 seine Anschauungen über das Los der Kinder mehr und mehr mäßigte, können wir Portalié und seinem Gewährsmann hierfür, Max Turmel (Revue

schreitend sich entwickelte, und da er anderseits von der Grundlage ausgegangen war, welche die Arbeiten der früheren Väter für die Behandlung dieses Themas geschaffen hatten, ist es klar, daß Augustins eingehende Untersuchungen auch hinsichtlich seiner Vorgänger einen Fortschritt bedeuten.

Nicht nur einen Fortschritt, sondern geradezu ein Neues.... Wir werden nämlich im letzten Kapitel sehen, daß Augustin, in seinen letzten Schriften, hinsichtlich des Vorherwissens Gottes gerade das Gegenteil lehrte von dem, was die Väter vor ihm,

---

d'hist. et de litt. relig. 1902, 211) beipflichten, aber gerade dieser Punkt ist für unsere Untersuchung nicht von Belang. Bonae quippe spei est homo, si enim sic proficientem dies ultimus vitae huius invenerit, ut adiciantur ei quae proficienti defuerunt, et perficiendus quam puniendus potius iudicetur (*M.* 45, 1028). Vgl. hiermit De dono pers. c. 20, 53, wo Augustin selbst angibt, er sei besonders durch die Pelagianer zu tieferem Denken über die Gnade und Prädestination, und somit auch zu fortschreitender Erkenntnis in diesen Stücken veranlaßt worden: Omnia itaque Dei dona, sagt er, quae in eodem opere (gemeint sind die Confessiones; vgl. Retr. l. 1, c. 9, n. 2 u. 3; *M.* 32, 595 f) sive optavi, sive laudavi, quis non dicam negare, sed dubitare saltem audeat Deum daturum se esse praescisse, et quibus daturus fuerit, numquam potuisse nescire? Haec est praedestinatio manifesta et certa sanctorum: quam postea diligentius et operosius, cum iam contra Pelagianos disputaremus, defendere necessitas compulit. Didicimus enim singulas quasque haereses intulisse Ecclesiae proprias quaestiones, contra quas diligentius defenderetur Scriptura divina, quam si nulla talis necessitas cogeret. Quid autem coegit loca Scripturarum, quibus praedestinatio commendata est, copiosius et enucleatius isto nostro labore defendi, nisi quod Pelagiani dicunt gratiam Dei secundum merita nostra dari? (*M.* 45, 1026.) Also hält Augustin dafür, daß seine Untersuchungen aus der Zeit der pelagianischen und semipelagianischen Streitigkeiten zwar zu denselben Grundresultaten führen, wie sie in den Confessiones (400) und somit auch in De div. quaest. ad Simpl. niedergelegt sind, daß aber die Verteidigung dieser Hauptgedanken gediehen (diligentius et operosius, copiosius et enucleatius), durch die Häresie indirekt gefördert worden ist. In diesem Sinn ist auch zu verstehen: Nemo, ut opinor, esset tam iniustus atque invidus, qui me proficere prohiberet (De dono pers. c. 12, n. 30; *M.* 45, 1010). Vgl. ebd. c. 20, n. 53 (zweite Hälfte; *M.* 45, 1026). Vgl. z. Gz. P. Rottmanner, Der August., München 1892, 5 f. Fortgeschritten, und zwar unaufhörlich fortgeschritten ist Augustin, wenn wir ihm glauben dürfen, und zwar fortgeschritten in dem Verständnis gerade unserer Frage.

was mit ihnen er selber, wenigstens bis 397, angenommen hatte, nämlich: daß Gottes Vorherwissen nicht bedingt sei durch die Mitwirkung des Menschen, sondern durch die Vorherbestimmung bzw. Verwerfung desselben durch Gott.

Wenn sich daher Augustin auch in seinen letzten, praedestinatianischen Schriften auf frühere Väter beruft, so dürfen wir daraus nicht den Schluß ziehen, als müßten wir die Anschauungen jener früheren Väter und die Anschauungen Augustins vollständig und um jeden Preis in Einklang zu bringen suchen. „Die Berufung auf frühere Väter", bemerkt Schanz [1], „wie Cyprian, Ambrosius, Gregor von Nazianz [2], beweist doch nur, daß Augustin deren Aussprüche nach seiner Auffassung zu erklären sucht, berechtigt aber nicht, diese nach jenen zu deuten. Das bestätigt schon die Einleitung: Quid ergo nos prohibet, quando apud aliquos verbi Dei tractatores legimus Dei praescientiam, et agitur de vocatione electorum, eamdem praedestinationem intelligere? [3] Diese auch von Pfülf (S. 489) [4] ausgehobene Stelle zeigt doch, daß die Übereinstimmung nur durch eine ‚fromme' Deutung hergestellt werden kann. An der zweiten Stelle [5] fügt Augustin selbst hinzu, die früheren Väter haben zu einer Zeit, in welcher eine solche Häresie (wie der Pelagianismus) noch nicht existierte, keine Notwendigkeit gehabt, in hac difficili ad solvendum quaestione versari, und ihre Ansicht über die Gnade nur breviter et transeunter berührt."

Schanz hat unstreitig recht. Übrigens hatte Augustin schon in De nat. et grat. [6] selbst gesagt, die Zeugnisse von Laktanz, Hilarius, Ambrosius und Hieronymus, auf die Pelagius sich stützte, seien so allgemein und unbestimmt — ita sunt media —, daß man sie weder gegen seine, des Augustin, Ansicht noch gegen diejenige des Pelagius verwerten könne.

---

[1] Analekten der Tüb. Theol. Quartalschr. (1893) IV 700 f.
[2] De dono pers. c. 19, n. 48. De praed. SS. c. 14, n. 27.
[3] De dono pers. c. 19, n. 48 (*M.* 45, 1023).
[4] Zeitschr. für kath. Theol. (1893) 463—495.
[5] De praed. SS. c. 14, n. 27 (*M.* 44, 980).
[6] C. 61, n. 71 (*M.* 44, 282).

An den ausgehobenen Stellen gibt Augustin eigentlich nur zu, daß er in der Erkenntnis der schwierigen Frage über die Gnadenwahl Gottes weiter vorgedrungen sei als seine Vorgänger, spricht aber zugleich den Gedanken aus, die Väter wären zu derselben Ansicht gelangt wie er, wenn sie sich so eingehend mit der Frage beschäftigt hätten. Er scheint also geneigt, die Väterstellen, die er heranzieht, nicht nur nach seinen späteren Anschauungen zu „erklären", sondern sie danach zu „deuten". Wäre dies der Fall, so ginge Augustin sicherlich zu weit. Tatsächlich enthalten die Väterstellen, auf die sich Augustin beruft, recht allgemeine Angaben; andere aber, wie die oben, in der Einleitung gestreiften, beweisen klar, daß die Väter vor Augustin der früheren Ansicht Augustins näher standen. Zusammenhang und Wortlaut sprechen dafür, daß man die Aufstellungen der voraugustinischen Väter über Vorherwissen und Prädestination einigermaßen wenigstens „umdeuten" muß, damit sie das besagen, was Augustin zuletzt lehrte.

§ 1. Beweis aus der inneren Erfahrung.

Im dritten Kapitel des dritten Buches seiner Schrift De libero arbitrio (388—395) tritt Augustin zum erstenmal an die Lösung unseres Problems heran. Die Rede wechselt zwischen ihm und seinem Schüler Evodius[1]. Es ist eine psychologische, außerordentlich feine und subtile Untersuchung; sie bewegt sich nicht in abstrakten Begriffen, sie sucht vielmehr die intimsten Zusammenhänge, den tiefsten Grund und innersten Pulsschlag des persönlichen Lebens im Menschen zu erfahren; sie appelliert an das innerste Bewußtsein des Menschen und erwartet, daß er auf dem Schauplatz seines ureigensten Innenlebens die fertige Antwort auffinde und dort getreu selbst ablese.

Eine Vorfrage schickt der Lehrer dem Kernpunkt der Untersuchung voraus. Ist die Konsequenz des Satzes: „Das Vorher-

[1] Evodius, später Bischof, Freund des hl. Augustin, Adressat der etwa 415 geschriebenen ep. 162.

wissen begründet für alles Werden eine allseitige Notwendigkeit" nicht diese: „Dann ist Gott selber unfrei?" Denn das Vorherwissen Gottes erstreckt sich nicht nur auf die Handlungen der Menschen, sondern auch auf Gottes eigene Werke und Ratschlüsse. Ist Vorherwissen überhaupt nicht mit freier Selbstbestimmung vereinbar, dann gilt dieses Gesetz ebensowohl für Gott wie für die Menschen[1], und wenn dann Gott alles vorherweiß, so gibt es überhaupt kein freies Wirken und Geschehen, weder in Gott noch im Menschen.

Evodius glaubt diese Schwierigkeit im Handumdrehen erledigen zu können. Gottes eigene Werke, sagt er, sind nicht Gegenstand seines Vorherwissens, denn sie sind nicht im Werden begriffen, sondern ewig; nur bezüglich des geschöpflichen Werdens gibt es ein Vorherwissen, denn es ist zeitlich. Gott ist ewig, und deshalb eignet ihm unbedingte Freiheit — der Mensch ist ein zeitliches, bedingtes Geschöpf und unterliegt deshalb wohl der Notwendigkeit. Gott hat einmal den Lauf und die Ordnung der Dinge bestimmt, und nun wird er nie mehr mit neuem Willen eingreifen[2].

Diese Gelegenheit ergreift Augustin, um seinem Schüler anzudeuten, wie leicht es ist, vom ideologischen Standpunkt aus alles zu unterscheiden und zu entscheiden, und wie schwer es fällt, vom ontologischen Standpunkt aus diese Entscheidungen und Unterscheidungen zu begreifen. Im Reiche der Gedanken kann ich trennen und verbinden, was sich im Leben nicht trennen, nicht verbinden läßt und immer wieder als ehrfurchtgebietendes Geheimnis vor mir steht, eine Sphinx, die immer wieder fragt und nie befriedigt werden kann. Evodius soll sich bewußt werden, daß durch den Satz: non enim ea fiunt, sed sunt sempiterna, das Verständnis des Problems real nicht gefördert, d. h. der Einblick in das sachliche „Wie" des Ver-

[1] De lib. arb. l. 3, c. 3, n. 6 (*M.* 32, 1273 f). Augustin fragt: Nonne igitur caves ne tibi dicatur, etiam ipsum (Deum) quaecumque facturus est, non voluntate sed necessitate facturum, si omnia, quorum Deus praescius est, necessitate fiunt, non voluntate?

[2] Ebd.

hältnisses nicht gegeben ist. Im Leben und im zeitlichen Werden greifen göttliches und menschliches Wirken ineinander; gedanklich trennbar, sind beide in der Tat nicht getrennt.

Dieses Bedenken kleidet Augustin in ein Beispiel und wählt hierzu den Fall, in dem offenbar göttliches und menschliches Wirken auf eine ganz besonders innige Weise ineinandergreifen. „Gott ist es wohl", bemerkt fragend der heilige Lehrer, „der den Menschen glückselig macht?" Der Schüler gibt es anstandslos zu. Nun folgert Augustin daraus: „Somit macht Gott den Menschen dann glückselig, wenn dieser es wird", und „dementsprechend weiß Gott heute schon, daß er dich, etwa in einem Jahr, beseligen wird"[1].

Die Glückseligkeit des Menschen ist also stets und in jedem Augenblick der Zeit sowohl Gegenstand des göttlichen Wirkens und Wissens als auch des menschlichen Wollens. Denn sie, die Glückseligkeit, will jeder Mensch vom Grunde des Herzens; jeder wäre bereit, mit Evodius Augustin zu antworten: „Stände es in meiner eigenen Macht, ich wäre sofort glückselig; denn unaufhörlich will ich es sein und bin es trotzdem nicht, weil nicht ich selber, sondern Gott mich glückselig macht."[2]

Da steht das Geheimnis des Lebens vor der gebundenen Vernunft des Menschen; es steht da ewig fragend und unnahbar trotz aller formelhaften Unterscheidungen. Augustin will es nicht wagen, durch Trennung der Elemente dieses Geheimnis nur begrifflich und ungenügend aus dem Wege zu räumen. Er will es in seiner ganzen Größe bestehen lassen und dem Schüler nur zeigen, daß jener obige Erfahrungssatz, obwohl Geheimnis, trotzdem wahr ist. Deshalb erwidert er auf das Bekenntnis des Schülers: Optime de te veritas clamat. Also in dem Satze, der das Geheimnis so recht als solches erwies, soll die Lösung liegen! Der Mensch will, aber er kann nicht aus eigener Kraft glückselig werden — und doch soll er verantwortlich sein und frei!

[1] Ebd. [2] Ebd. n. 7 (*M.* 32, 1274 f).

Der Mensch kann nicht aus sich allein glückselig werden, aber er will es, und dieser Wille ist zur Seligkeit erforderlich, und dieser Wille ist sich selber Beweis und daher dem Menschen eigen, frei. Denn darin liegt die Grenze, aber auch das Zeichen und das Wesen unserer persönlich-eigenen Macht, daß wir etwas tun können, wenn wir es tun wollen. „Infolgedessen ist nichts in so hohem Grad unser eigen wie der Wille; dadurch daß wir wollen, ist er da." Wir altern und sterben, ohne daß wir es wollen; aber wahnwitzig wäre es, zu behaupten „ich will", ohne daß ich wollte[1].

Somit sieht Gott zwar voraus, so schließt Augustin diesen Punkt der Erörterung, daß Evodius selig sein wird; aber diese Glückseligkeit wird Gott Evodius keineswegs aufnötigen, ohne sein Zutun geben — Evodius muß dieselbe wollen. Wie demnach das Vorherwissen Gottes dem Menschen weder Wunsch noch Wille zur Seligkeit nimmt, ebensowenig wird ein schuldhafter Wille des Menschen nicht sein (d. h. des Menschen) Wille sein, weil der allwissende Gott ihn von Ewigkeit her erkannt hat.

Man könnte freilich zu einer Ausflucht greifen und sagen: „Wer wollen muß, der besitzt zwar einen Willen, hat ihn aber nicht in seiner Gewalt." Dieser Satz enthält einen Widerspruch. Mein Wille ist nur dann mein Wille, wenn sein Wollen bei mir steht; was nicht sofort zur Stelle ist, wenn ich es will, das liegt außerhalb meiner Machtsphäre. Will ich aber, so ist mein Wollen da: es ist mithin mein Eigentum und steht in meiner persönlichen Macht. Ich will, weil und wie ich will, und deshalb will ich frei und ohne Zwang.

Um das Vorherwissen Gottes, fährt Augustin fort, mit der so verstandenen menschlichen Selbstbestimmung zu vereinbaren, brauchen wir dasselbe nur richtig aufzufassen. Das Vorherwissen Gottes erstreckt sich nicht nur auf die zukünftigen Ereignisse als solche, sondern auch auf ihre Ursachen und Zusammenhänge, mithin auf die Willensentscheidungen

[1] De lib. arb. l. 3, c. 3, n. 7 (*M.* 32, 1274 f).

des Menschen, und Gott weiß, daß dieselben frei sind und wie dieselben frei sind. Dementsprechend sind die zukünftigen Willensentscheidungen nicht nur in ihrem Bestande sichergestellt durch Gottes Allwissenheit, sondern auch meine freie Selbstbestimmung ist durch dieselbe gewährleistet, jedesmal wenn Gott meinen Willen als Ursache eines Geschehnisses voraussieht. Gerade das Gegenteil von dem, was der Einwand befürchtete, trifft ein: Das Vorherwissen Gottes verbürgt mir die Freiheit meines Willens[1].

Der manichäische Naturdeterminismus war es, der die soeben wiedergegebenen Ausführungen Augustins über das Verhältnis zwischen göttlichem Vorherwissen und menschlicher sittlicher Selbständigkeit veranlaßt hatte. Es war Augustin darum zu tun, genannten Gegnern zu beweisen, daß der menschliche Wille frei ist und daß derselbe, aus sich selber heraus (= dem alten τὸ ἐφ' ἡμῖν), an seinem künftigen Wohl mitarbeiten kann und mitarbeiten soll. Deshalb ging der Verfasser hier nicht auf die weitere Frage ein, ob und inwiefern ein Einwirken Gottes auf den Willen des Menschen stattfindet[2].

Als aber später die Pelagianer seinen Willensbegriff und seine Art und Weise, die Freiheit des Willens zu beweisen und zu erklären, zu ihren Gunsten deuteten, sah sich Augustin veranlaßt, seinen Standpunkt zu rechtfertigen[3]. Denn eine

[1] Ebd. n. 8 (*M.* 32, 1275).

[2] Siehe Retr. l. 1, c. 9, n. 2: In his libris tam multa disserta sunt, ut incidentes nonnullae quaestiones, quas vel enodare non poteram, vel longam sermocinationem in praesenti requirebant, ita differentur, ut ex utraque parte, vel ex omnibus earumdem quaestionum partibus, in quibus non apparebat quid potius congrueret veritati, ad hoc tamen ratiocinatio nostra concluderetur, ut quodlibet eorum verum esset, laudandus crederetur, vel etiam ostenderetur Deus (*M.* 32, 595). Vgl. Retr. l. 1, c. 9, n. 3 (Anfang; *M.* 32, 595); n. 4 (erste Hälfte; *M.* 32, 596 f); n. 6 (Schluß; *M.* 32, 598 f).

[3] Mag auch, wie sogleich gezeigt werden soll, Augustin den Freiheitsbegriff, wie er ihn an dieser Stelle gefaßt hat, niemals geändert und ihn übrigens so formuliert haben, daß diese Formulierung an sich nichts Irriges enthält, mag ferner diese retractatio insofern nur eine Rechtfertigung sein, so kann doch anderseits das eine nicht in Abrede gestellt werden, daß manche Wendungen aus De lib. arb. auf Anschauungen

Rechtfertigung war es, die er im ersten Buch der Retractationes über sein früheres Werk De libero arbitrio und speziell über den darin aufgestellten Willensbegriff schrieb, nicht eine eigentliche Retraktation.

---

schließen lassen, die des Menschen Selbständigkeit zu einseitig und deshalb, scheinbar wenigstens, auf Kosten der göttlichen Gnade betonen. Mindestens „incautius dicta" sind Worte wie: Hoc enim aeterna lex illa, ad cuius considerationem redire iam tempus est, incommutabili stabilitate firmavit, ut in voluntate meritum sit; in beatitate autem et miseria praemium atque supplicium (De lib. arb. l. 1, c. 14, n. 30; *M.* 32, 1237); oder Nisi enim aliud esset credere, et aliud intelligere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra propheta dixisset: Nisi credideritis, non intelligetis (Is 7, 9 sec. LXX). Ipse quoque Dominus noster et dictis et factis ad credendum primo hortatus est, quos ad salutem vocavit. Sed postea, cum de ipso dono loqueretur, quod erat daturus credentibus, non ait: Haec est autem vita aeterna, ut credant; sed Haec est, inquit, vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum (Io 17, 3). Zuerst also ermahnt Gott zum „credere" (daß Gott es gibt, daß er dazu verhilft, davon geschieht nicht einmal die leiseste Andeutung); ist diese Bedingung erfüllt, dann gibt Gott das „donum", nämlich das „intelligere, cognoscere Deum". Diese Stelle findet sich in De lib. arb. l. 2, c. 2, n. 6 (*M.* 32, 1243). Jedenfalls sind solche Bemerkungen mißverständlich, selbst wenn andere Stellen derselben Schrift in übrigens recht allgemeinen Ausdrücken von der Oberherrlichkeit Gottes reden. So lesen wir in l. 2, c. 18, n. 47: Quae duo tamen, id est, Deum esse et omnia bona ex ipso esse, quamquam inconcussa fide etiam antea tenerentur, sic tamen tractata sunt, ut hoc quoque tertium, inter bona esse numerandam liberam voluntatem, manifestissime appareat (*M.* 32, 1266). Solche Sätze und der ganze Text, in dem sie hier stehen, vertreten die Ansicht, daß unsere guten Werke deshalb „bona Dei" sind, weil das medium, das sie wirkt, nämlich der freie Wille, ein bonum Dei ist. Diese Anschauung ist unzweifelhaft richtig, darf aber nicht ausschließliche Geltung beanspruchen, darf nicht einmal ausschließlich geltend gemacht werden. In der Weise hätten auch die Pelagianer den Willen und das von ihm gewirkte Gute als „bonum" oder „donum Dei" anerkannt. Sobald man das „mereri" und die Macht des Willens so entschieden betont, den Gnadencharakter der guten Werke darauf zurückführt, daß sie das von dem Herrn uns geschenkte Werkzeug, der Wille, verrichtet und hervorbringt, dabei aber den göttlichen, direkt-einwirkenden Faktor der Gnade ganz außer acht läßt (vgl. l. 1, c. 13, besonders n. 28 u. 29; *M.* 32, 1236 f), klingen solche Ausführungen unvermeidlich pelagianisch (anachronistisch gesprochen).

Von dem Freiheitsbegriff, wie er ihn anfangs aufgestellt hatte, ist Augustin zeitlebens nicht abgekommen[1]; in diesem Punkt hat er später nur die Lücken ausgefüllt, die dadurch entstanden, daß unser Problem stets weiter gedieh und tiefere Fragen anregte. Augustin beharrte darauf, daß es in des Menschen eigener Macht stehe, sein Seelenheil zu wollen oder es nicht zu wollen, daß sein Wille ihm persönlich eigen sei und er sich selbst bestimme: den Bedürfnissen der Forschung Rechnung tragend, fügte aber Augustin später bei, daß unser Wille zum Guten vorbereitet werde von Gott[2]. Die Formulierung des Begriffes blieb, aber sie wurde tiefer erfaßt und besser verstanden.

§ 2. Metaphysische Formulierung des Beweises: Die Ursächlichkeit des Willens ist selbständig, wenngleich nicht unabhängig.

Das Ergebnis der obigen Untersuchung Augustins ließe sich kurz etwa in die Worte kleiden: Der Wille ist das lebendige

[1] In Retr. l. 2, c. 1 (ad Simpl.), n. 2 hält Augustin an dieser Formulierung des Freiheitsbegriffs fest: Quod ideo dictum est, quia non dicimus esse in potestate nostra, nisi quod, cum volumus fit; ubi prius et maxime est ipsum velle. Sine ullo quippe intervallo temporis praesto est voluntas ipsa, cum volumus (*M.* 32, 630); also genau derselbe Wortlaut wie in De lib. arb.

[2] Den soeben unter S. 39 A. 1 zitierten Worten der Retr. ad Simpl. fügt nämlich Augustin die wichtige Bemerkung bei: sed hanc quoque ad bene vivendum desuper accipimus potestatem, cum praeparatur voluntas a Domino (ebd.). Das betont der Kirchenvater auch in Retr. l. 1, c. 9 (De lib. arb.), n. 2: De gratia vero Dei, qua suos electos sic praedestinavit, ut eorum, qui iam in eis utuntur libero arbitrio, ipse etiam praeparet voluntates, nihil in his libris disputatum est (*M.* 32, 595). In seinen späteren Schriften weist Augustin immer wieder darauf hin, daß praeparatur voluntas a Deo (Prv 8, 35 sec. LXX); siehe die zahlreichen Belegstellen bei P. Rottmanner, Der August. 24, A. 1. Vgl. ferner De corr. et grat. c. 8, n. 17 (*M.* 44, 925 f; op. impf. contr. Iul. l. 1, 101; *M.* 45, 1117). In De spir. et litt. c. 33 34 (*M.* 44, 237—241) beweist Augustin, daß das liberum arbitrium „media vis" ist, daß der Wille notwendig ist zum Glauben, daß aber die „voluntas credendi" von Gott dem Menschen gegeben wird. Diese Kapitel bilden somit eine direkte Weiterführung und Vervollständigung des in De lib. arb. l. 2, c. 18 19 (*M.* 32, 1266—1269) entwickelten und oben, unter S. 37 A. 3 angedeuteten Gedankens.

Werkzeug, mit dem wir wollen, er ist also die Ursache unseres sittlichen Handelns. In diesem Punkt deckte sich die Ansicht des Kirchenvaters mit den Anschauungen der altheidnischen Philosophen, deren Forschungen durch das ethische Interesse geleitet waren. Die Ansichten gingen erst dort auseinander, wo man anfing zu erklären, wie diese Ursächlichkeit zu verstehen und wie sie in den Organismus der Welt einzugliedern sei.

Hierin hatte sich Cicero wohl am meisten der christlichen Anschauungsweise genähert. Er nahm nicht denselben starren Standpunkt ein wie Aristoteles, die Epikureer und Neuakademiker, insbesondere Alexander von Aphrodisias, so daß er, wie diese, aus indeterministischem Interesse noch immer bestritten hätte, daß die disjunktiven Sätze über das Zukünftige in jedem Fall wahr oder falsch seien; er vertrat ebensowenig den entgegengesetzten Standpunkt des extremen, stoischen Determinismus, der an der Lehre vom Schicksal unentwegt festhielt. Ciceros Ausführungen lassen darauf schließen, daß er einen Mittelweg suchte; nach dieser goldenen Mitte sollten die sichersten Resultate der deterministischen und indeterministischen Richtung konvergieren.

Den natürlichen und tieferen Konvergenzpunkt hatte jedoch Cicero nicht gefunden: derjenige, den er angab, bedeutete eine metaphysische Halbheit; denn die Auffassungen über die Ursache der Welt und ihrer Ordnung, auch der sittlichen Welt und ihrer Ursachen, welche Ciceros Lösungsversuch voraussetzte, wurden der Sache durchaus nicht gerecht. Nach Cicero war die logische Bestimmtheit der kontradiktorischen Behauptungen über zukünftige, freie Handlungen eine in dem Satz als solchem eingeschlossene, d. h. rein formale, sachlich und nach außenhin durchaus unerkennbare, selbst für Gott und Götter. Der Verfasser der Schriften De divinatione und De fato meinte, daß durch die Erweiterung der zugestandenen, aber rein-formalen Bestimmtheit der disjunktiven Aussagen über Zukünftiges zu einer unfehlbaren, transeunten, sachlichen Bestimmbarkeit dieser Aussagen von seiten

eines außenstehenden, wenngleich göttlichen Wesens, das gefürchtete Schicksal wieder auf Umwegen in die verlorenen Positionen zurückkäme.

Darin unterscheidet sich nun Cicero wesentlich von der christlich-theistischen Anschauung. Augustin nimmt diese Gelegenheit wahr, um in De civ. Dei l. 5, c. 9 die christliche Anschauung zu rechtfertigen und darauf hinzuweisen, daß auch die sittliche Weltordnung sich mit der Annahme einer allwissenden Vorsehung verträgt.

Cicero gegenüber betont Augustin: Confiteri Deum et negare praescium futurorum apertissima insania est[1]. Wer einen persönlichen Gott annimmt, der kann nicht umhin anzuerkennen, daß auch sein Wissen unendlich vollkommen und absolut sein muß. Der menschliche Verstand fordert das Vorherwissen Gottes, in der angegebenen Fassung, als von dem wahren Gottesbegriff unzertrennlich.

Nun folgt die Auseinandersetzung über die Ursächlichkeit des Willens[2]. Ciceros Bedenken gründen sich auf eine völlige Verwechslung und Gleichstellung von Vorsehung und fatum; es fehlt dem heidnischen Römer die klare, fundamentale Anschauung von einem einzigen, streng persönlichen, lebendigen Gott. Nach seinem Dafürhalten ist — auf Grund des Vorherwissens — die Reihenfolge der Dinge eine unabänderlich sichere, und zwar nicht nur in Bezug auf die göttliche Erkenntnis, sondern unabänderlich gebunden ist dieser ordo rerum auch in seinem tatsächlichen Verlauf. Deshalb läßt sich Ciceros Gedankengang, der besagt, daß niemand die zukünftigen, freien Handlungen voraussehen könne, folgendermaßen umkehren: Gott vermag das ganze Weltprogramm nur dann vorauszusehen, wenn es fatalistisch sich entwickelt. Und dem Menschen bleibt angesichts einer solchen göttlichen Allwissenheit nichts übrig, als seinem unabänderlichen Geschick sich zu fügen, willenlos — weil ohne Freiheit und

[1] De civ. Dei l. 5, c. 9, n. 1 (*M.* 41, 149).

[2] Ebd. n. 2 (*M.* 41, 149 f).

ureigene Kraft; unnütz sind Gesetze und Verbote, Lob und Tadel.

Als Antithese stellt Augustin den Satz auf: „Dicimus Deum omnia scire antequam fiant, et voluntate nos facere, quidquid a nobis nonnisi volentibus fieri sentimus et novimus.“ [1]

Diesen Satz hat Augustin bereits in De libero arbitrio ausgelegt und bewiesen; ihn haben wir im vorigen Paragraphen erörtert. Augustin geht hier, in De civ. Dei, weiter und will zeigen, daß Ciceros berechtigte Forderung nach sittlicher Freiheit des Menschen sehr wohl in Einklang zu bringen ist mit der Annahme einer einheitlichen, alles umfassenden Weltordnung und dem allwissenden Schöpfer dieser Ordnung. „Daraus, daß Gott die Reihenfolge und Verkettung der Ursachen kennt, folgt nicht, daß gar nichts in der Macht unseres Willens liegt.“ Wenn im Weltenplan der Zusammenhang zwischen den Dingen ein sicherer, feststehender ist, so besagt das noch keineswegs, daß er ein unbedingt notwendiger ist und die Selbständigkeit gewisser menschlicher Entschließungen aufhebt. Denn unser Wille ist auch ein Faktor in diesem Zusammenhang, ein Glied in dieser Kette von Ursachen; er ist eben die Ursache, welche des Menschen freie Entscheidung erklärt. Wir bekennen, daß Gott alle Dinge, alle Ursachen und ihre geheimen und offenen Beziehungen von Ewigkeit her weiß, vergessen aber nicht, daß unsere freien Willensakte und ihr persönlicher Grund, der Wille, vollberechtigte Teilfaktoren sind in diesem lückenlosen Weltzusammenhang, und daß Gott sie als solche voraussieht. Somit, so bemerkt Augustin auch hier, erleidet der menschliche Wille keine Einbuße durch das Vorherwissen; er wird vielmehr in seinem vollen, aber begrenzten Umfang von ihr anerkannt und dadurch in seinem Recht und Können bestätigt [2].

---

[1] De civ. Dei l. 5, c. 9, n. 3 (*M.* 41, 150 f).

[2] Ebd. n. 4 (*M.* 41, 151 f).

Man muß unterscheiden zwischen notwendig- und freiwirkenden Ursachen. Sufficit quia omne quod fit nonnisi causa praecedente fieri confitetur; damit genügt man den berechtigten Anforderungen des Satzes vom hinreichenden Grund. Denn dieser Elementarsatz der Philosophie verlangt keineswegs, daß alle Ursachen ihre Wirkungen mit unbedingter Notwendigkeit hervorbringen: gibt es doch zufällig wirkende Ursachen (causae fortuitae), die, wenngleich fortuitae, nicht nullae, wirkungslos sind (vielleicht ließe sich nullae statt mit „wirkungslos" sinngemäßer mit „wirkungsunfähig" übersetzen). Die causae fortuitae sind vielmehr latente, geistige Kräfte, „die wir dem Willen des wahren Gottes oder der Geister zuschreiben" müssen; Augustin nennt sie daher auch causae voluntariae. Allerdings, Rückhalt und Erklärungsgrund der geschaffenen Ursachen, auch der causae voluntariae unter ihnen, ist und bleibt Gott, die erste und absolute causa voluntaria. Die natürlichen Ursachen trennen wir nie von dem Willen desjenigen, der Urheber und Schöpfer ist der ganzen Natur und jeder Natur, „dem Geist des Lebens, der alles belebt, jeden Körper und jeden geschaffenen Geist erschaffen hat, der Gott selber ist, unerschaffener Geist".

Aber die geschaffenen causae voluntariae sind trotzdem wahre Ursachen, causae efficientes im strengen Sinne des Wortes, denn sie sind einigermaßen schöpferisch tätig, sie bringen neue Lebensentfaltungen hervor aus ihrer eigenen Lebensfülle — im Rahmen natürlich der oben bezeichneten Über- und Unterordnung. Die mechanischen Ursachen hingegen verdienen diesen Namen eigentlich nicht: sie sind keine causae efficientes, denn sie sind keine spiritus vitae. Ebenso macht Augustin für die Tiere eine wichtige Einschränkung[1].

So unterscheidet denn Augustin dreierlei Ursachen:

1. causa rerum, die schafft, aber nicht erschaffen ist;

[1] Si appellandae sunt voluntates animalium rationis expertium motus illi, quibus aliqua faciunt secundum naturam suam, cum quid vel appetunt vel evitant (ebd. n. 4; *M.* 41, 151).

2. causae rationales, die erschaffen sind und selber schaffen;

3. causae corporales, die keine eigentlichen Ursachen sind, denn „sie vermögen nur dasjenige zu leisten, was der Wille der geistigen Ursachen aus ihnen macht". Sie sind also bloße Werkzeuge.

Dieser Verschiedenheit unter den Ursachen trägt das göttliche Vorauswissen Rechnung. Die geistlich-sittlichen Ursachen sieht Gott als solche voraus, und sie sind gerade deshalb geistig-sittlich, weil Gott sie so gewollt und vorausgesehen hat. „Deshalb auch vermögen sie sicher, was sie vermögen, und was sie tun, tun sie selber; denn Gott, dessen Vorherwissen nicht trügen kann, hat vorausgesehen, daß sie es vermöchten und täten."[1]

Die causae fortuitae Augustins heißen in der späteren Theologie causae contingentes; die causae voluntariae werden, um sie nicht nur als freiwillig-wirkende, im Sinne der einfachen Spontaneität, sondern als frei-wirkende sofort erkennen zu lassen, causae secundae liberae genannt. Augustins causa rerum fassen die Scholastiker prägnant auf als causa prima oder summa, um sie zu unterscheiden von allen geschaffenen Ursachen, die insgesamt als causae secundae bezeichnet werden.

Den Grundplan, nach dem die Verschiedenheit und Rangordnung zwischen den Ursachen, ihre Beziehungen zueinander zu erklären, und speziell nach dem das Wirken und Wissen Gottes mit der freien Ursächlichkeit des Menschen zu vereinbaren ist, hat, wie ersichtlich, schon Augustin in diesem Kapitel (l. 5, c. 9 der Civ. Dei) niedergelegt.

Im sechsten Buch De genesi ad litteram[2] kommt Augustin auch auf das Verhältnis des göttlichen Vorherwissens zu den inferiores causae zu sprechen. Seine Auffassung ist dort dieselbe wie hier in dem angezogenen Kapitel De civ. Dei. Nur beleuchtet Augustin in De gen. ad litt. l. 6, c. 17 dieses Verhältnis von einer andern Seite aus, so daß De gen. ad litt.

[1] De civ. Dei l. 5, c. 9, n. 4 (*M.* 41, 152).

[2] De gen. ad litt. l. 6, c. 17, n. 28 (*M.* 34, 350 f).

l. 6, c. 17, n. 28 und De civ. Dei l. 5, c. 9 sich gegenseitig vervollständigen. Gerade deshalb mag Augustins Bemerkung aus De gen. ad litt. l. 6, c. 17 hier auch Erörterung finden, obschon sie älteren Datums ist als dessen Untersuchung in De civ. Dei l. 5, c. 9, und weniger auf die Einzelheiten der Frage eingeht.

Es hat manchmal den Anschein, so sagt Augustin in De gen. ad litt., als geschähe etwas gegen den festgesetzten Plan der Vorsehung und als widerspräche diesem auf einmal der Lauf der Dinge. Namentlich in den Büchern des Alten Bundes finden sich Stellen, deren Berichte — etwa prophetische Drohungen, die sich nicht erfüllten — uns nahezulegen scheinen, Gott lasse sich umstimmen und verändere mitunter seine Absichten über Dinge und Menschen, oder er täusche sich in seinem Vorherwissen. Hiergegen erinnert Augustin daran, daß Gott nur dasjenige als wirklich voraussieht, was in Zukunft tatsächlich werden wird, daß er aber alle Ursachen und ihre Verkettung überschaut und genau erkennt, welche Ursachen jedesmal wirken und wie sie, manchmal auf Umwegen, zu ihren Wirkungen gelangen werden. Sowohl dasjenige, was uns dem Weltenlauf zu entsprechen, als dasjenige, was darin neu und unerwartet wie ein Keil hineingetrieben zu werden scheint, das alles hat Gott von Ewigkeit her vorausgesehen und vorgesehen: es überrascht ihn nicht, noch hatte er sich in später Stunde dazu umstimmen lassen. Nur weil wir sein Programm nicht kennen und nicht wissen, wie er die Dinge tatsächlich angeordnet hat und weshalb in dieser Weise, nur deshalb meinen wir in solchen, wider alles Erwarten eintretenden Wendungen eine Durchkreuzung des einheitlichen, ewig-unabänderlichen Entwurfes der Vorsehung zu erblicken.

Wie die göttliche Ursächlichkeit und die menschlich-sittliche Ursächlichkeit ineinandergreifen, wie im besondern das göttliche Vorauswissen innerlich zu verbinden ist mit der göttlichen Ursächlichkeit überhaupt und anderseits mit der Selbstbestimmung des Menschen, das hat Augustin, wie schon

erwähnt, erst in seinen späteren Jahren zu erklären versucht. Es sind neue, tiefere Gedanken; denn sie wollen nicht das äußere Weltprogramm, die äußere Tatsächlichkeit der Vorsehung und des freien Willens erklären, sondern den innerlichen Zusammenhang sämtlicher Heilsfaktoren. Damit werden wir uns im letzten Teile unserer Schrift befassen[1].

---

[1] Vgl. zum ganzen Kapitel: Portalié, Artikel „Augustin" [Saint]: Dictionnaire de théologie catholique 2387—2389. Portalié hat recht, wenn er versichert, Augustin habe stets an der Freiheit des menschlichen Willens festgehalten; auch wir sind dieser Meinung (vgl. S. 39). Eine andere Frage ist aber die, ob Augustin später in der Verteidigung der Gnade und ihres Einflusses manchmal nicht zu weit ging und Ansichten vortrug, die tatsächlich das liberum arbitrium gefährden oder doch wenigstens zu gefährden scheinen. Auf diese Frage werden wir im letzten Kapitel zurückkommen. Ihre Beantwortung fällt schwer, denn es ist geradezu unmöglich, sich immer mit Sicherheit in die intimsten Gedankengänge Augustins hineinzudenken und ihn von dort aus unfehlbar kritisch zu verstehen.

Portalié verweist am angegebenen Ort darauf, Augustin habe die Freiheit des menschlichen Willens dadurch besonders deutlich charakterisiert, daß er sie durchweg als Wahlfreiheit darstellt. Gewiß, die Freiheit unseres Willens ist in letzter Instanz nicht anders denkbar denn als Wahlfreiheit, und daß dieser Satz auch der Auffassung Augustins vom liberum arbitrium zu Grunde liegt, müssen wir annehmen, denn sonst wäre seine ganze Beweisführung haltlos.

Daß aber Augustin das liberum arbitrium direkt als Wahlfreiheit erweisen wollte, scheint uns aus seinen Schriften und auch aus den von Portalié ausgehobenen Stellen nicht hervorzugehen. Sein Zweck war vielmehr, zu zeigen, daß der menschliche Wille nach dem Zeugnis unserer eigenen inneren Erfahrung sich selbst, und zwar bewußterweise, zum Wollen und Handeln bewegt und bestimmt, d. h. daß sein Wollen und Handeln auf ihn als ihre eigentliche Ursache zurückzuführen sind. Das ist das Ergebnis, das Augustin für die Freiheit des menschlichen Willens als ausschlaggebend betrachtet. Wie gesagt, wenn man diesen Gedanken weiter verfolgt, so gelangt man zur Theorie von der Wahlfreiheit. Augustin blieb aber eigentlich bei der näherliegenden, einfachen Anschauung von der geistigen, selbsttätigen relativen Ursächlichkeit des menschlichen Willens stehen und suchte diese zur Geltung zu bringen; er neigte eben mehr zur platonischen Anschauungsweise als zur aristotelisch-thomistischen Scheidekunst hin. Daß infolgedessen die Ausführungen Augustins über das liberum arbitrium sehr oft zweideutig lauten und einer bloßen geistigen Spontaneität das Wort zu reden scheinen, läßt sich nicht verkennen.

Zweites Kapitel.

Der Begriff von dem Vorherwissen enthält kein der Freiheit widersprechendes Element.

3. Das Vorherwissen Gottes besitzt absolute Sicherheit, nötigt aber den Menschen nicht zum Handeln.

Das Ergebnis des ersten Kapitels ist dieses: Der Mensch will, sein Wille ist eine freie Ursache, diese freie Ursache ist im Weltplan vorgesehen, und was sie tun wird, weiß Gott voraus. Augustin betont also, daß der menschliche Wille, unbeschadet des göttlichen Vorherwissens, frei ist.

Nun liegt die Frage sehr nahe, ob nicht vielleicht das Vorauswissen Gottes doch irgend ein Element enthält, das jenem ersten Ergebnis ungünstig wäre, dasselbe vielleicht umwerfen müßte. Deshalb prüft Augustin auch den Begriff des Vorherwissens genauer und sucht nachzuweisen, daß das göttliche Vorherwissen absolut sicher und untrüglich sein kann, ohne daß es einen Zwang ausübte oder auf eine Nötigung der zweiten Ursachen schließen ließe: Die Allwissenheit Gottes ist weder Beweis noch Grund dafür, daß die Menschen sündigen müssen kraft einer unwiderstehlichen, inneren Nötigung.

Der Fundamentalsatz Augustins in Bezug auf das Vorherwissen Gottes ist dieser: Das göttliche Vorherwissen ist ein absolutes und unbedingt sicheres; an diesem Satz hat Augustin stets und unentwegt festgehalten[1]. Die absolute und unbe-

[1] 1. De gen. ad litt. l. 6, c. 17, n. 28: Hoc enim necessario futurum est quod ille vult, et ea vere futura sunt, quae ille praescivit. Nam multa secundum inferiores causas futura sunt; sed si ita sunt et in praescientia Dei, vere futura sunt: si autem ibi aliter sunt, ita potius futura sunt, sicut ibi sunt, ubi qui praescit falli non potest (*M.* 34, 350). — 2. De civ. Dei l. 5, c. 9, n. 1 (*M.* 41, 149); z. B. „scientia Dei falli

dingte Sicherheit betrachtet er als die unerläßlichste und wesentlichste Eigenschaft des göttlichen Vorherwissens; mit ihr steht und fällt das Vorherwissen selber. Denn entweder ist das Vorherwissen Gottes ein unendlich vollkommenes und sicheres, oder es gibt kein göttliches Vorherwissen [1]. Augustin kommt überall auf diesen Punkt zu sprechen und legt darauf das Hauptgewicht, wo immer er die Frage von dem Vorauswissen Gottes behandelt oder nur berührt; es ist gewissermaßen der Kehrreim Augustins in dieser Frage.

Welche Rolle der Satz von der absoluten Sicherheit des göttlichen Vorauswissens bei Augustin spielt, beweist am deutlichsten der Umstand, daß er denselben geradezu als Argument benützt, oder besser, als Stützpunkt der Argumente zu Gunsten der menschlichen Freiheit. Anstatt daß Augustin, wie so viele andere, gerade in dieser unfehlbaren Sicherheit

---

non potest". — Ebd. n. 2 (*M.* 41, 149 f); z. B. „certus est ordo rerum praescienti Deo". — Ebd. n. 4 (gegen Ende; *M.* 41, 152): „cuius praescientia falli non potest". — Ebd. c. 10, n. 2 (gegen Ende; *M.* 41, 153): „cuius praescientia falli non potest". Vgl. Contra Faust. Manich. l. 26, c. 4 (*M.* 42, 481). — 3. In Ioann. tr. 53, n. 4 (2. Hälfte; *M.* 35, 1776). — 4. De anima et eius orig. l. 1, c. 12, n. 15 (gegen Ende; *M.* 44, 483). Vgl. in Ioann. tr. 12, n. 12 (*M.* 35, 1490). Als später Augustin eine absolut sichere Praedestination lehrte, war selbstverständlich eine doppelte Bürgschaft für die certitudo praescientiae gegeben; nun trat die certitudo, die dem Vorherwissen an und für sich zukommt, mehr zurück, und es kam vor allem die certitudo zur Geltung, die sich auf Gottes Prädestination stützt. Gleichsam eine Überleitung von der früheren Stellung zu der späteren bilden Ausführungen wie De anima et eius orig. l. 3, c. 10, n. 13: Ergone praedestinati Baptismo, vitae praesentis, antequam ad eum perveniant, praeveniuntur occiduo, et praedestinaret Deus quod futurum non fuisse praescivit, aut hoc futurum non fuisse nescivit, ut eius aut praedestinatio frustraretur, aut praescientia falleretur? (*M.* 44, 517.)

[1] De lib. arb. l. 3, c. 2, n. 4: Quisquis enim dixerit aliter evenire posse aliquid quam Deus ante praescivit, praescientiam Dei insanissima impietate molitur (*M.* 32, 1272); etwas weiter: Cum igitur praescius Deus sit futurae beatitudinis tuae, nec aliter aliquid fieri possit quam ille praescivit, alioquin nulla praescientia est (De lib. arb. c. 3, n. 7; *M.* 32, 1274), und in c. 4, n. 10 (*M.* 32, 1276): Non igitur quia Dei praescientia est, necesse est fieri quae praescierit, sed tantummodo quia praescientia est; quae si non certa praenoscit, utique nulla est.

eine Gefahr sieht für unsere Willensfreiheit, stützt er sich auf die certa praescientia, um recht ausdrücklich zu betonen, daß der Menschen Handlungen dann und deshalb frei sein müssen, wann und insofern Gottes untrügliches Vorauswissen für das freie Wirken der freien Ursachen Bürge steht[1].

Trotzdem geht Augustin auf die Schwierigkeit ein, die manche auf Grund der unfehlbaren Sicherheit des göttlichen Vorauswissens gegen die Lehre von der Freiheit des Menschen erheben, und zwar behandelt er diese Frage zum erstenmal in De lib. arb. l. 3, c. 4, also im Anschluß an den im ersten Paragraphen des vorigen Kapitels gewürdigten Einwand.

Das Problem erregt Evodius immer neue Bedenken; eine absolute Sicherheit der Vorauserkenntnis scheint ihm dafür zu zeugen, daß die Dinge und Akte in der Welt unerbittlich notwendig miteinander verbunden sind.

Da stellt ihn Augustin vor die Alternative: Unde tibi videtur adversum esse liberum arbitrium nostrum praescientiae Dei? quia praescientia est, an quia Dei praescientia est?

Evodius hält das letzte Glied der Alternative für die richtige Lösung.

Der Lehrer forscht weiter: Wenn du wüßtest, daß jemand sündigen werde, bestände dann für diesen Menschen nicht dieselbe Notwendigkeit zum Sündigen, wie für die Menschen überhaupt, dem allwissenden Gott gegenüber? Diese Frage kann der Angeredete nicht verneinen, denn ein Vorherwissen, das nicht Sicheres vorauserkännte, wäre kein Vorherwissen.

Es bleibt somit nur das erste Glied der Alternative als Antwort offen: quia praescientia est. Augustin erwidert mit

---

[1] De lib. arb. l. 3, c. 3, n. 8: Non igitur per eius praescientiam mihi potestas adimitur, quae propterea mihi certior aderit, quia ille, cuius praescientia non fallitur, adfuturam mihi esse praescivit (*M.* 32, 1275). Vgl. De civ. Dei, l. 5, c. 9, n. 4 (ad finem); (*M.* 41, 152); siehe Text oben S. 44 A. 1.

einem Analogiebeweis. Wie jeder Mensch das Bewußtsein hat, daß er seinen Nächsten, so er etwaige Sünden von ihm vorauswüßte, hierdurch noch keineswegs zu diesen Sünden verführt hätte, sondern sich getrost sagen könnte: ich bin unschuldig an diesen Fehlern, ebensowenig widersprechen sich das Vorherwissen Gottes und die Verantwortlichkeit des Menschen. Gott sieht, daß der Mensch sündigen wird, er macht aber nicht, daß er sündige.

Diesen ersten Analogiebeweis sucht Augustin durch einen zweiten zu verstärken. Sowie die Erinnerung nichts anderes ist als ein Rückblick in die Vergangenheit, so ist das Vorherwissen nichts anderes als ein Ausblick in die Zukunft; das Vorherwissen bedeutet ein Erkennen, ein Wissen, nicht ein nötigendes Bewirken und Verursachen.

An dieser Stelle ist Augustin unverkennbar bestrebt, dem göttlichen Vorauswissen einen reinbeschaulichen Charakter abzugewinnen; er ist bemüht, von ihm alles dasjenige fernzuhalten, was an Ursächlichkeit gemahnen könnte.

Faßt man so das Vorherwissen auf, dann allerdings läßt sich die Frage Evodius': „Ich möchte wissen, auf Grund welcher Gerechtigkeit Gott die Sünden bestraft, von denen er vorausweiß, daß sie geschehen müssen", mit aller Sicherheit und ohne erhebliche Schwierigkeit lösen. Später gelangte jedoch Augustin selbst zu der Erkenntnis, daß die Sache viel heikler ist, als dieselbe hier zur Darstellung kommt. Die gegenwärtige, einstweilige Lösung ist ja richtig, aber zu allgemein gehalten und geht nicht tief genug; sie geht eigentlich nur den sachlichen Schwierigkeiten und Unbequemlichkeiten aus dem Weg und hebt den Leser mit Hilfe eines Bildes über dieselben hinweg. Quorum non malus est auctor, iustus est ultor, ist die richtige Lösung. Sie hört sich aber hier ganz anders an, wo man es mit einem rein beschaulichen Vorherwissen zu tun hat, als später, wo Augustin die Aufmerksamkeit seiner Leser ex professo auf den geheimnisvollen Zusammenhang des Vorherwissens mit der Vorherbestimmung und Gnade lenkt.

§ 4. Die aus dem Vorherwissen sich ergebende necessitas ist nur eine necessitas consequentiae.

Mit den zwei obigen Analogien hat Augustin einen eigentlichen Beweis für die Wahrheit seiner Ansicht nicht erbracht, daß Gottes Vorauswissen weder Ursache noch Wirkung sei von irgend etwas, das den Willen des Menschen nötigte; er hat nur die kirchliche Lehre veranschaulicht — im besten Fall hat er gezeigt, daß sie in durchaus annehmbarer Weise verstanden werden kann. Einen Punkt, und zwar einen solchen, der von einschneidender Bedeutung ist, hat er sogar in der betreffenden Abhandlung aus De lib. arb. schlechterdings übergangen, die Tatsache nämlich, daß das Vorherwissen wirklich eine gewisse Notwendigkeit zur Folge hat, eine Notwendigkeit jedoch, von der nichts zu fürchten ist für die Freiheit des menschlichen Willens. Selbstverständlich blieb dann auch die weitere Frage unberührt, wie diese necessitas aufzufassen und zu erklären sei.

Hiermit befaßt sich Augustin erst in De civ. Dei l. 5, c. 10, und zwar im Anschluß an die Meinung der Stoiker von notwendig wirkenden und nicht notwendig wirkenden Ursachen und von dem fatum. Wir bemerken also auch hier wie in unserem vorigen Kapitel, daß Augustin sein Problem dort philosophischer und wissenschaftlich strenger behandelt, wo er die heidnische Philosophie bekämpft.

Ob Augustin in De civ. Dei l. 5, c. 10 die Stoiker im allgemeinen im Auge hatte, oder ob er seine Ausführungen über die Natur und Art der in Frage kommenden necessitas an ein bestimmtes Schriftstück, das stoischen Ursprungs war oder sich mit der stoischen Lehre befaßte, angeknüpft habe, läßt sich mit Gewißheit nicht feststellen. Die Vermutung liegt aber sehr nahe, daß die Kapitel 17—20 aus Ciceros Schrift De fato den Anlaß und Anknüpfungspunkt zu der Erörterung Augustins über die Unterscheidung der Stoiker zwischen notwendig wirkenden und nicht notwendig wirkenden Ursachen geliefert haben. Denn einmal steht zweifellos fest, daß Augustin den Cicero wohl gekannt, viel gelesen und seine Ansichten berücksichtigt, d. h. meistens bekämpft hat. Gerade die Schrift

De fato, ebenso De natura Deorum und De divinatione hat Augustin besonders gut gekannt (vgl. die Hinweise der Wiener Editoren). Außerdem werden ja in De civ. Dei l. 5, c. 9, also in dem Kapitel, das dem hier uns beschäftigenden (l. 5, c. 10) vorangeht, ganz ausschließlich Anschauungen Ciceros widerlegt (vgl. die Hinweise der Wiener Ausgabe). Wir glauben uns deshalb zur Annahme berechtigt, daß die hier in Frage kommende Stelle aus De civ. Dei l. 5, c. 10 auf jene andere De fato c. 17—20 Bezug nimmt, zumal da beide die stoische Lehre über die necessitas ganz in demselben Sinn auffassen und deuten.

In De fato c. 17—20 bespricht Cicero den Versuch des Stoikers Chrysipp, aus den Widersprüchen, die sein System enthielt, herauszukommen und einen Mittelweg zu finden zwischen dem schroffen Determinismus und dem starren Indeterminismus, die bis auf Chrysipp einander unversöhnlich gegenübergestanden waren. Bis auf Chrysipp hatten nämlich die Philosophen geglaubt, daß man entweder das fatum bekennen und dann eine unbedingt allgemeine Notwendigkeit in der Welt annehmen, oder an der Lehre vom freien Willen festhalten und dann diesen als absolut zufällig, ursachlos und metaphysisch willkürlich wirkend anerkennen müsse. Deshalb galt für den Determinismus die Losung, alles Werden in der Welt aus „vorausgehenden Ursachen“ zu erklären, während die Indeterministen behaupteten, die sittlichen Willensentscheidungen des Menschen seien als ein Zufälliges zu betrachten, das zu seiner Erklärung keines andern bedarf.

Unter den „vorausgehenden Ursachen“ verstand man allgemein von außen her wirksame, notwendig wirkende, mechanische Kräfte; sie galten den früheren Stoikern als die in ununterbrochener Kette miteinander und mit ihren notwendigen Wirkungen verbundenen Träger des universellen Geschehens. Solche „vorausgehende Ursachen“ konnten zur Erklärung des sittlichen Tuns und Lassens im Menschen nicht dienlich sein und wurden von den Indeterministen für das zufällige Werden vollständig ausgeschaltet; sie waren ja die Repräsentantinnen des deterministischen Gedankens.

Nun wagte Chrysipp einen kühnen Schritt. Da er weder den fatalistischen Gedanken eines ununterbrochenen Kausalnexus in der Welt — und damit πρόνοια und εἱμαρμένη aufgeben, noch die persönliche Verantwortlichkeit des Menschen in Abrede stellen wollte, nahm er ein notwendiges und nicht notwendiges Werden an, hielt aber daran fest, daß alles Werden ausnahmslos auf „vorangehende Ursachen" zurückgeführt werden müsse[1]. Er mußte dann selbstverständlich die „vorangehenden Ursachen" unterscheiden in solche, die kraft unbedingter Notwendigkeit ihre Wirkungen hervorbringen, und solche, die nicht notwendig wirken. Jene nannte Chrysipp, so sagt es uns wenigstens Cicero, causae principales et perfectae, diese causae adiuvantes et proximae[2].

Der Wille des Menschen war, nach Chrysipp, causa adiuvans et proxima. Weil nichts ohne „vorausgehende Ursache" geschehen kann, so ist es auch unmöglich, meinte er, daß der menschliche Wille allein aus sich heraus, ohne Veranlassung und Beweggrund, ohne Anregung von außen her sich betätige; wird aber der Wille durch einen sinnlichen Eindruck geweckt — dieser Eindruck ist dann die notwendige, vorangehende Ursache —, so ist es Sache des Willens, dem zuzustimmen, was die sinnliche Vorstellung ihm vorhält.

Cicero hat uns auch das Beispiel überliefert, an dem Chrysipp den Unterschied zwischen den causae principales und den causae adiuvantes zu veranschaulichen suchte. Zylinder und Kreisel, sagte er, können ohne einen Anstoß von außen nicht anfangen, sich zu bewegen; ist der Anstoß aber einmal gegeben, so glaubte Chrysipp, daß weiterhin durch seine eigene Natur der Zylinder sich wälze und der Kreisel sich drehe[3]. Cicero führt dann den Vergleich weiter aus und schließt: „So wird zwar der dem Sinne sich darbietende Gegenstand seine Gestalt der Seele eindrücken und gleichsam einprägen, allein die Beistimmung wird in unserer Gewalt sein, und sie wird, wie vom Zylinder gesagt wurde, nachdem sie den Anstoß von außen er-

[1] Cicero, De fato c. 18, (nach Creuzer, Kayser, Moser [Frankfurt a. M. 1828]) 639. [2] Ebd. [3] Ebd. c. 18, 641.

halten, im übrigen sich durch eigene Kraft und Natur bewegen.“ [1]

Die Annahme solcher causae adiuvantes et proximae war nicht geeignet, Anschauungen wie die vom Schicksal und vom freien Willen miteinander zu vereinbaren. Das bemerkte schon Cicero. Und daß Chrysipp sich die Ursächlichkeit des Willens (als causa adiuvans) bewußt als eine rein moralische gedacht hätte, so wie die christliche Wissenschaft sie später aufgefaßt hat, läßt sich aus Chrysipps Lösungsversuch, wie Cicero ihn wiedergibt, nicht mit Sicherheit entnehmen. Für den Fall aber, daß er es getan hätte, widersprach eine solche Annahme dem andern Grundsatz Chrysipps, daß alle Wirkungen aller Ursachen eine Folge vom Schicksal seien. Wie könnte die Wirkung einer rein moralischen, freien Ursache im unpersönlichen fatum enthalten sein? Mit Recht wies deshalb Cicero auf die Alternative hin: entweder bringen die „vorangehenden Ursachen“ auch die Zustimmung des Willens zu stande — und dann allerdings kann die Wirkung der Nebenursachen als im Schicksal enthalten, aber nicht als zufällig und frei betrachtet werden; oder die Nebenursache, der Wille, bewegt sich tatsächlich aus sich selbst, von innen heraus und nach seinem freien Gutdünken — und dann ist die sittliche Selbständigkeit des Individuums gewahrt, aber seine freien Handlungen sind unmöglich eine Folge vom Schicksal [2].

Trotz ihrer Mängel zeigt uns aber die Erörterung Chrysipps, wie weit schon die Alten in der Erkenntnis des tiefen metaphysischen Problems, das uns beschäftigt, gelangt waren. Sachlich fehlte Chrysipp nur der monotheistische Begriff der göttlichen Vorsehung. Hätte er diesen an Stelle des Schicksals gesetzt, so hätte seine Unterscheidung einen richtigen Sinn gehabt und in anderer Form den Erklärungen der christlichen Wissenschaft vorgegriffen. Da dieser Grundbegriff ihm fehlte, mußte sein ganzer Versuch, der unstreitig von Tiefe

[1] Cicero, De fato c. 19, 641 f (übersetzt nach Moser, Stuttgart 1828, 1012 f).

[2] Ebd. c. 19, 642—646.

der Erkenntnis und verständnisvoller Forschung zeugt, ein Versuch, der eigentlich einen Fortschritt bedeutet, als mißglückt und unlogisch angesehen werden.

Es ist daher begreiflich, daß selbst diejenigen Indeterministen unter den späteren heidnischen Philosophen, wie Alexander von Aphrodisias (3. Jahrh. n. Chr.), welche die allgemeine Geltung des Kausalitätsprinzips besser erkannten als die früheren Anhänger der absoluten Zufallstheorie, auf den Vermittlungsversuch Chrysipps nicht eingingen. Sie gaben zu, wie schon in der Einleitung bei Alexander von Aphrodisias erwähnt wurde, daß jede Wirkung eine Ursache in der Vergangenheit gehabt haben müsse, konnten sich aber nicht dazu verstehen anzunehmen, daß jede Ursache in der Weise vorangehende oder vorausgesetzte Ursache sei, daß ihre Wirkung als Folge des Schicksals aufgefaßt werden müsse oder könne. Sie faßten, ebenso wie die Epikureer, den menschlichen Willen auf als die letzte und vollgültige Ursache der sittlichen Handlungen des Menschen.

Wir stehen somit hier vor einer Teilung der altheidnischen, klassischen Philosophie in zwei Geistesrichtungen, die sich später, in der christlichen Philosophie, in ähnlicher Weise werden geltend machen. Auf der einen Seite finden wir die Sorge um den Kausalnexus, auf der andern Seite die Sorge um die sittliche Freiheit des Menschen. Im ersteren Fall droht eine Notwendigkeit (fatum, Gott) die Willensfreiheit des Menschen gegenstandslos zu machen, im zweiten ein absolut einsetzender Wille den Kausalnexus in der geistigen Schöpfung zu gefährden. Der strenge Thomismus entspringt derselben Geistesrichtung wie der Stoizismus; nur gehen seine Untersuchungen und Lösungsversuche von den Grundbegriffen der christlichen Wissenschaft aus und bewegen sich innerhalb theologischer Formen. Und der Molinismus wiederum verdankt seine Entstehung ganz derselben Tendenz, wie sie die Epikureer und Akademiker bei ihren indeterministischen Antworten leitete.

Die Unterscheidung des Stoikers Chrysipp zwischen notwendig wirkenden und nicht notwendig wirkenden Ursachen

birgt offenbar ein richtiges Moment, aber in falscher Hülle. Chrysipp versucht den Anlauf zu der Unterscheidung der Ursachen; sie mißlingt ihm aber, wie wir sogleich sehen werden. Sein Lösungsversuch verrät sogar eine gewisse Ähnlichkeit mit der Art und Weise, wie später die Scholastik diese schwierige Frage löste, indem sie auf den Unterschied der ersten, vollkommenen und der zweiten, unvollkommenen Ursachen hinwies.

Vollends inkonsequent ist es aber, daß Chrysipp die Lehre vom fatum mit der Lehre von freien (er vermeidet freilich diesen Ausdruck) Ursachen verbinden will. Denn das fatum ist nicht ein persönlicher, freier Gott; somit läßt es sich mit einem nicht notwendigen Wirken in der Welt der Ursachen unter keinen Umständen vereinbaren, wie in der christlichen Philosophie die erste, höchste freie Ursache mit den zweiten, untergeordneten freien Ursachen zusammenbestehen können. Der Determinismus ist im System des Chrysipp nur durch Ausflüchte verschleiert[1].

Leibniz berichtet zwar nach Justus Lipsius, daß dasjenige, was Cicero uns von Chrysipp mitteilt, verstümmelt sei, und daß Aulus Gellius uns eine zuverlässigere Wiedergabe von Chrysipps Gedanken hinterlassen habe. Was aber Gellius als Lehre Chrysipps ausgibt[2], ist von dem, was Cicero darüber

[1] Cicero sagt in De fato c. 18, n. 41: Chrysippus autem cum et necessitatem improbaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. „Causarum enim", inquit, „aliae sunt perfectae et principales" aliae adiuvantes et proximae; quam ob rem cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intelligi volumus, causis perfectis et principalibus, sed causis adiuvantibus [antecedentibus] et proximis" (nach Tul. Cic. op., ed. Baiter-Kayser, Lips. 1864, vol. 7). Damit beschäftigt sich Leibniz, Théodicée, 3e partie, n. 332 nach der Ausgabe der Opera Philosophica von Joh. Eduard Erdmann, Pars 1, Berolini 1840. Vgl. Fonsegrive, Essai 573. Angabe II. part. 322 ist falsch.

[2] Aulus Gellius faßt die Lehre Chrysipps folgendermaßen zusammen: Quamquam ita sit, inquit (Chrysippus), ut ratione quadam necessaria et principali coacta atque connexa sint fato omnia, ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia, ut proprietas eorum est ipsa et qualitas. Nam si sunt per naturam primitus salubriter utiliterque

berichtet, nicht wesentlich verschieden. Die Freiheit der Willensakte und die Nichtnotwendigkeit der zweiten, unvollkommenen Ursachen mag noch so betont werden; solange man festhält an der Vorstellung eines über alles waltenden Fatums, lassen sich alle Vermittlungsversuche nicht anders begreifen denn als ein Beweis für die innere Wahrheit des Indeterminismus.

Dagegen stellen wir fest: einerseits, daß das System des Chrysipp verschiedentlich interpretiert worden ist; anderseits, daß die Abhandlung Ciceros über des Chrysipp Ausweg zwischen fatum und Notwendigkeit und der augustinische Kommentar zu der stoischen Unterscheidung zwischen Dingen, die der Notwendigkeit unterworfen sind, und solchen, die es nicht sind, in Wort und Gedanken eine auffallende Ähnlichkeit und Gleichheit der Auffassung bekunden. Dieser Umstand scheint darauf hinzuweisen, daß diese beiden Stellen aus Ciceros De fato und Augustins De civ. Dei in näherem inneren Zusammenhang miteinander stehen.

Außer der großen Inkonsequenz im Grundplan, von der etwas weiter oben die Rede war, enthält die stoische Lehre, so wie sie Cicero dem Chrysipp zuschreibt, ein von der christlichen Anschauung sehr abweichendes Moment, insofern sie die nichtnotwendig wirkenden Ursachen als unvollkommene und nebensächliche, die notwendig wirkenden hingegen allein als vollkommene und hauptsächliche bezeichnet und so die

---

ficta, omnem illam vim, quae de fato extrinsecus ingruit, inoffensius tractabiliusque transmittunt. Sin vero sunt aspera et inscita et rudia nullisque artium bonarum adminiculis fulta, etiamsi parvo sive nullo fatalis incommodi conflictu urgeantur, sua tamen scaevitate et voluntario impetu in assidua delicta et in errores se ruunt. Idque ipsum ut ea ratione fiat, naturalis illa et necessaria rerum consequentia efficit, quae fatum vocatur. Est enim genere ipso quasi fatale et consequens, ut mala ingenia peccatis et erroribus non vacent (Nat. Att. lib. 7 [vulgo] 6, c. 2, n. 6—10; nach Carol. Hosius, Lips. 1903, vol. 1). Ein Blick genügt, um sich zu überzeugen, daß die Ähnlichkeit zwischen der Art und Weise, wie Augustin und Cicero die stoische (Chrysipps') Lehre darstellen, viel größer ist als die Ähnlichkeit zwischen der Art und Weise, wie Augustin und Gellius sie wiedergeben.

brutalen, materiellen Ursachen höher stellt als den Willen der Geister. Dieser Zug erinnert an die sokratisch-platonische Auffassung: wäre der Mensch vollkommen, so wäre er nicht frei [1].

An die Ansichten des Stoikers Chrysipp also, wenn nicht gar an die genannte Stelle aus De fato, knüpfte Augustin seine Erörterung über die Frage an: Hat nicht das Vorherwissen doch eine gewisse Notwendigkeit zur Folge? Für die Stoiker, die, in diesem Punkt, von den alten Philosophen Augustin am nächsten standen, hatte sie gelautet: Hat nicht das ausnahmslose Walten des fatum zur Folge, daß alles notwendig wird?

Im Bewußtsein des Widerspruchs, der zwischen ihren theoretischen Aufstellungen herrschte, suchten die Stoiker in Beantwortung auf diese Frage gleich zu viel zu beweisen. Sie dachten an eine necessitas im Sinne nötigender Wirksamkeit und suchten nun, durch ihre in dem stoischen System unhaltbare Unterscheidung, die necessitas schlechthin und direkt aus dem Wege zu räumen.

Augustin hingegen weiß, daß ein solches Beginnen unnütz und unzweckmäßig wäre, und ist deshalb bestrebt, die Frage indirekt zu beantworten. Er will den Nachweis liefern, daß eine gewisse necessitas wohl vorhanden ist, daß aber dieselbe das liberum arbitrium nicht gefährdet. Zu dem Zweck gibt Augustin vor allem dem Wort necessitas seine richtige Bedeutung und bestimmt genau, inwiefern es in diesem Zusammenhang berechtigt ist; er scheidet nämlich alles vom Ausdruck

---

[1] Damit soll nicht gesagt sein, daß Platon die Ursachen in gleich falscher Weise unterschieden habe. Im Gegenteil! Platon, der doch den Stoikern nicht fremd war, wollte gerade die materiellen Ursachen als Hilfsursachen aufgefaßt wissen und schrieb nur den mit Vernunft begabten Wesen eigentliche, vollkommene Ursächlichkeit zu. So steht Platon dem Augustin näher als die Stoiker. Die Auffassung der Stoiker bedeutet einen gewaltigen Rückschritt. Siehe Timaeos 46, n. 53, 65 ff nach Lindau, Lips. 1828: Die Ursachen zerfallen in 1) ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοί, 2) καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται.

necessitas aus, was ihm in diesem Zusammenhang nicht zukommt.

Augustin stellt zuerst den negativen Satz auf[1]: Der Ausdruck necessitas darf in diesem Zusammenhang nicht im Sinne einer wirkursächlichen, unbedingten Notwendigkeit genommen werden, einer Notwendigkeit, die über uns waltet und gebietet und mit uns tut, was immer sie will oder muß in ihrem blinden Drang, ob wir es wollen oder nicht. Denn, unbeschadet des Vorherwissens, kommt es in allen Fällen, wo der Mensch sittlich handeln soll, vorerst darauf an, daß er handeln, und zwar so handeln wolle. Der Wille des Menschen ist das entscheidende Moment, und deshalb läßt sich von einer blinden Naturnotwendigkeit nicht reden. Man sieht sofort, daß Augustin hier nur den Beweis anwendet, den er in De lib. arb. l. 3, c. 3 ausführlicher geführt hat.

Dann aber gibt Augustin gern zu[2], daß „eine gewisse Notwendigkeit" sich aus dem göttlichen Vorherwissen ergibt; er behauptet jedoch, daß sich diese necessitas mit dem liberum arbitrium wohl verträgt. Dafür liefert er einen Beweis, den schon die Grammatiker und Dialektiker sowie auch Cicero, allerdings in einem andern Zusammenhang, geführt hatten. Cicero bemerkt in De fato: „Diejenigen, welche sagen, das, was geschehen werde, sei unveränderlich, und das wirklich Zukünftige könne sich nicht in ein Nichtwirkliches verwandeln, bestätigen damit nicht die Notwendigkeit des Schicksals, sondern erklären bloß die Bedeutung der Ausdrücke."[3] In der Unmöglichkeit also, daß das wirklich Zukünftige sich in ein Nichtwirkliches verwandeln läßt, liegt die vermeintliche Notwendigkeit begründet, und nur darin. Ein künftig Wirkliches muß ich als solches, d. h. als künftig wirklich denken; ich kann und darf es nicht als künftig unwirklich denken.

---

[1] De civ. Dei l. 5, c. 10, n. 1 (*M.* 41, 152 f).

[2] Ebd. n. 2 (*M.* 41, 153).

[3] Cicero, De fato c. 9, n. 20, 602: Nec ii, qui dicunt immutabilia esse quae futura sint nec posse verum futurum convertere in falsum, fati necessitatem confirmant, sed verborum vim interpretantur.

Wir haben übrigens im vorigen Kapitel schon gesehen, welchen Standpunkt Cicero in Bezug auf die Aussagen über Zukünftiges einnahm: daß er eine ewige, logische, immanente Bestimmtheit derselben annahm, und zwar, wie auch der obige Satz andeutet, auf Grund des Gesetzes vom Widerspruch. Wir haben ferner gesehen, daß er die Möglichkeit verwarf, die Wahrheit der Aussagen über Künftiges einzusehen und deren Inhalt zu bestimmen. Schließlich haben wir konstatiert, daß Augustin den Schritt tat, den Cicero zu tun sich geweigert hatte, indem er jene Möglichkeit nicht nur zugab, sondern die Verwirklichung derselben im Vorauswissen Gottes lehrte.

Am besten läßt sich wohl diese Seite unseres Problems an einem Beispiel klar machen, das schon Alexander von Aphrodisias bei der Behandlung über die Zukunftssätze angewendet hat. Daß $2 \times 2 = 4$ ist[1], sagt Alexander, ist eine „ewige Wahrheit", die sich direkt aus der Natur der Sache ergibt, und so ist $2 \times 2 = 4$ immer wahr gewesen und wird immer wahr bleiben. Weiter geht Alexander nicht; andere Wahrheiten, die nicht allgemein gültig und ewig sind, sind ihm nicht immer wahr gewesen.

Sagen wir etwa: In 200 Jahren wird an einem bestimmten Ort eine ganz bestimmte Familie von vier Köpfen leben, die Eltern und zwei Kinder, so wäre diese Aussage nach den Akademikern weder wahr noch falsch, solange ihr Inhalt nicht verwirklicht ist. Wahr wäre diese Aussage über Künftiges nur dann, wenn ihr Inhalt ein notwendiges Resultat der universellen Ursächlichkeit und auf Grund dieses Zusammenhanges gegeben wäre und auch vorausgesehen werden könnte. Da aber bei der Entstehung der Familie freie Ursachen mitspielen, so würden die Akademiker schließen, folgt auch hier die Denkordnung erst der Seinsordnung in Bezug auf den konkreten Fall. Und da die freien Handlungen, solange sie nicht geschehen sind, noch unterbleiben können, mit andern Worten

[1] Alex. v. Aphrod., De fato c. 30: Ἀδύνατον γὰρ καὶ τοῖς θεοῖς ἢ τὸ τὴν διάμετρον ποιῆσαι τῇ πλευρᾷ σύμμετρον, ἢ τὰ δὶς δύο πέντε εἶναι, ἢ τῶν γεγονότων τι μὴ γεγονέναι — ed. Orellius, Turici 1824, 92.

der Wille sich noch anders entscheiden könnte, ist auch der Satz weder falsch noch wahr, bevor sein Inhalt in Kraft der menschlichen Freiheit entschieden ist.

Weiter ging Cicero. Bezüglich unseres Beispiels hätte er gelehrt: Der Satz, daß einstens die bestimmte, vierköpfige Familie leben wird, ist wahr, wenn auch diese Familie nicht das Produkt reiner Naturkräfte ist, sondern ihr Entstehen auch dem freien Willen einzelner Personen verdankt. Daß also die bezeichnete Familie einstens existieren wird, ist wahr und von diesem Standpunkt aus notwendig, nämlich logisch notwendig in Kraft des Gesetzes vom Widerspruch. Aber aus dieser Notwendigkeit folgt nicht, daß die 2×2 Glieder der Familie ihre Existenz der zwingenden Notwendigkeit eines blinden Weltwerdens verdanken.

Cicero machte somit der Logik ein großes Zugeständnis; er machte aber selbst noch einen unberechtigten Vorbehalt. Wenn es auch wahr ist, so dachte Cicero, daß in 200 Jahren bestimmte Eltern mit zwei bestimmten Kindern an einem bestimmten Ort leben werden, so kann doch diese Wahrheit nicht erkannt werden. Nicht nur der abstrakte Satz $2 \times 2 = 4$ ist immer wahr gewesen, sondern auch seine konkret-bestimmte Verwirklichung an den gegebenen Größen, Eltern und Kindern, und unter den bezeichneten Verhältnissen, ist immer wahr gewesen. Aber während die Erkenntnis der abstrakten Aussagen jedermann möglich ist, ist die Erkenntnis der konkreten Aussage über jene zukünftige Familie schlechthin unmöglich. Letztere Aussage ist zwar innerlich, d. h. in ihrem Wesen als Aussage, somit in ihrem logischen Bestand und formell, bestimmt und notwendig. Diese logische Notwendigkeit hat aber zu ihrer Voraussetzung das wenn auch sichere, so doch freie Spiel selbständiger, freier Ursachen und kann deshalb von keinem Verstand im voraus erkannt und mit Unfehlbarkeit festgestellt werden.

Den letzten Vorbehalt, den Cicero noch gemacht hatte, ließ nun Augustin fallen. Er wußte die logische Notwendigkeit der Aussagen von der wirkursächlichen, ontologischen

Notwendigkeit ihrer Inhalte zu unterscheiden und trennte somit endgültig die Gesetze der Denkordnung von denjenigen der Seinsordnung. Auch die konkrete Aussage $2 \times 2 = 4$ im Sinne des angenommenen Beispiels ist, nach Augustin, weil wahr und somit logisch notwendig bestimmt, auch erkennbar; aber weil deren Inhalt seiner Erfüllung nach auf dem freien Willen einzelner Individuen beruht, ist der Einblick in diese zukünftige Notwendigkeit, die Erkenntnis dieser künftigen Wahrheit, nur dem allwissenden Auge des absoluten Geistes zugänglich.

Ein neues, das interessanteste Moment liegt darin, daß Augustin die Beweise Ciceros für die Freiheit der zukünftigen, menschlichen Akte trotz der logischen Bestimmtheit der Sätze über Zukünftiges, auf diese zukünftigen Akte anwendet, insofern sie in ihrer logischen Bestimmtheit und dereinstigen Wirklichkeit von Gott vorausgesehen werden. Augustin stützt sich auf frühere Gedanken und erweist auf Grund alter, dialektischer Unterscheidungen als möglich, was die Erfinder und früheren Verarbeiter dieser logischen Erkenntnisse für unvereinbarlich hielten mit diesen, und was ihnen außerhalb der Grenzen dieser dialektischen Feststellungen zu liegen schien. Mit denselben Mitteln, mit denen Cicero zu zeigen bestrebt war, daß die Sätze über Künftiges zwar für sich, auf Grund einer formalen Notwendigkeit logisch bestimmt sein können, ohne daß ihre Inhalte infolge einer materiellen, ontologischen Notwendigkeit sachlich gegeben und schlechthin notwendig sein müssen, suchte Augustin begreiflich zu machen, daß die Handlungen des Menschen von Gott in seiner untrüglichen Erkenntnis als wahr erkannt und dennoch frei sein können.

So zeigt Augustin, daß die Notwendigkeit der zukünftigen Handlungen des Menschen, insofern sie sich aus dem Vorherwissen ergibt, nichts anderes bedeutet, als daß dieses oder jenes unfehlbar eintreffen wird; sie ist die absolut sichere Vorausnahme des zukünftig-historischen Werdens. Diese Notwendigkeit will besagen: Es ist notwendig, daß dieses oder jenes wird, wenn Gott es als zukünftig-wirklich voraussieht. Wie

es aber werden soll, daß ein innerlich-notwendiger Entwicklungsprozeß es hervorbringen wird, liegt in dem Ausdruck necessitas, so wie er in diesem Zusammenhang gebraucht wird, nicht enthalten. Es ist notwendig, daß Gott ein künftig Wirkliches voraussieht, und zwar als dies Wirkliche (nicht als etwas anderes); nicht aber ist das Voraussehen des betreffenden künftig Wirklichen der nötigende Grund dafür, daß es wird. Über das „Wie" des Wirklichwerdens ist durch das Voraussehen, daß etwas wird, nichts ausgemacht. Das Wort necessitas und die äquivalente Formel necesse est sind hier nichts anderes als der einfachste Ausdruck für eine direkte Anwendung des Kontradiktionsprinzips auf die Aussagen über das Zukünftige. Was Gott als wirklich und wahr erkennt, mag es auch für uns der Zukunft angehören, kann niemals nichtwirklich oder unwahr sein.

Daß mit einer solchen necessitas, die schließlich nur den zukünftigen Tatbestand als sicher bezeichnen will, nicht ipso facto eine causalitas necessaria gegeben sein muß, zeigt Augustin an folgendem Beispiel: Wir sagen, Gott müsse ewig leben und alles vorauswissen, und doch verstehen wir dieses „müssen" nicht so, als wäre dadurch seine Machtvollkommenheit verringert[1].

So gelangt Augustin zu dem Schluß: „Nicht deshalb sündigt der Mensch, weil Gott vorauswußte, daß er sündigen würde, sondern gerade deshalb ist es über jeden Zweifel erhaben, daß der Mensch persönlich sündigt, wenn er sündigt, weil Gott, dessen Vorauswissen nicht trügt, vorausgesehen hat, daß nicht das Schicksal, noch der Zufall, noch irgend etwas anderes sündigen werde, sondern der Mensch selber." Daß z. B. morgen eine Seeschlacht stattfinden wird, ist ein Stück Zukunft. Und gerade deshalb, weil es ein Stück Zukunft ist, muß es geschehen;

[1] Einen ähnlichen Analogiebeweis finden wir in Op. impf. c. Iul. l. 1, c. 101: Numquid enim Deus cogitur velle bonum, quia velle non potest malum, quoniam est omnino immutabilis (*M.* 45, 1117). Das „Müssen" darf nicht als ein solches aufgefaßt werden, das in dem Mangel an Freiheit seine Erklärung findet.

bliebe die Seeschlacht morgen aus, so wäre sie auch niemals ein Stück der Geschichte des morgigen Tages gewesen. Ebenso sieht Gott diese Seeschlacht voraus, weil sie stattfinden wird, weil sie ein Stück morgen ist. Wie es aber zu einer Seeschlacht kommen, wie die Seeschlacht zu diesem Stück Zukunft werden wird, darüber folgt aus dem logischen „Muß" und aus dem Vorauswissen Gottes nichts; die Ursachen, welche die Seeschlacht heraufbeschwören und in Gang bringen werden, bleiben von diesem „Muß" völlig unberührt — es erstreckt sich nur auf die Feststellung des Tatbestandes ihrer Wirkungen, nicht bedeutet es, daß sie in ihrem Wirken der zwingenden Notwendigkeit, dem ontologischen Müssen unterliegen[1].

Um auf den oben angeführten Satz Augustins zurückzukommen: Das eine nur, was jeder Mensch tun, wozu er sich entscheiden und wie er sündigen wird, gehört der Zukunft an; es gehört ihr aber an, und von diesem Standpunkt aus kann man sagen: es wird zu seiner Zeit geschehen „müssen". Mit vollem Recht sagte Augustin am Anfang dieser Erörterung, er wisse nicht, weshalb man fürchten sollte, daß uns eine solche Notwendigkeit der Selbständigkeit und Freiheit des Willens berauben könnte[2].

Das in diesem Paragraphen angezogene Kapitel aus De civ. Dei bildet den Abschluß einer langen Entwicklung. Zuerst hatte die Vernunft gefragt: „Sind alle disjunktiven Sätze, auch die Aussagen über Zukünftiges, stets und zu jeder Zeit entweder wahr oder falsch, also innerlich-logisch bestimmt?"

---

[1] Das Beispiel: ἐξ ἀνάγκης ναυμαχίαν ἔσεσθαι siehe in Alex. v. Aphrod., De fato c. 10, 32.

[2] Denselben Beweis führt Augustin in Op. impf. c. Iul. l. 1, c. 103 kurz und bündig folgendermaßen: Dicturus es, ut video, Deum necessitate premi, ut peccare non possit: qui utique nec potest velle nec vult posse peccare. Immo vero, si necessitas dicenda est, qua necesse est aliquid vel esse, vel fieri beatissima est ista omnino necessitas, qua necesse est feliciter vivere, et in eadem vita necesse est non mori, necesse est in deterius non mutari.

Hac necessitate, si necessitas etiam ipsa dicenda est, non premuntur sancti Angeli, sed fruuntur; nobis autem est futura, non praesens.

Es war die erste Frage, angeregt durch ein rein-logisches Interesse. Aristoteles hatte sie verneint und behauptet, auch innerlich erhalte der Satz, der über zukünftig-zufällige Dinge berichtet, erst in dem Augenblick seine formale Bestimmtheit, werde wahr oder falsch, wo dessen Inhalt sich verwirklicht hat; nur die tatsächliche, nicht die zukünftige Wirklichkeit des Inhalts eines solchen Satzes genügt, nach Aristoteles' Ansicht, damit der Satz wahr oder falsch sein könne, denn von einer wahrhaft zukünftigen Wirklichkeit kann bei zufälligen Dingen in concreto nicht die Rede sein.

Davon, daß die kontradiktorischen Aussagen über Zukünftiges von jemand in ihrer logisch-formalen Bestimmtheit, als wahr oder falsch, erkannt würden, wollte Aristoteles erst recht nichts wissen; es hätte ja von seinem Standpunkt aus die Zufälligkeit des zufälligen Geschehens gefährdet. Hierin war nun Aristoteles schon von einem andern Interesse geleitet als von dem lediglich logischen: Die willkürliche und irrige Einschränkung bedeutet für unsere Frage den Beginn einer Verschiebung in das Gebiet der Ethik, wo sittliche Rücksichten in der Ergründung und Erforschung der Wahrheit als vollberechtigt mitsprechen.

In starrer Weise indeterministisch hatten auch, wie schon bemerkt, die Epikureer und Neuakademiker gedacht. Sie wollten, ebenso wie Aristoteles, jeglicher Notwendigkeit, auch der rein-logischen, formalen Notwendigkeit, die darin besteht, daß zukünftig wirkliche Dinge auch tatsächlich als dereinst wirkliche gedacht werden, aus dem Wege gehen.

Die Stoiker vertraten die entgegengesetzte Ansicht: Alle Sätze, auch jene, die Zukünftiges aussagen, sind wahr oder falsch. Diese Erkenntnis ist richtig; aus ihr ergibt sich direkt die Notwendigkeit (d. h. rein-logische) für das Auffassen der Inhalte aller wahren Zukunftssätze. Aber die Stoiker ließen sich durch ihre extrem-monistische Grundanschauung irreführen und verquickten, obschon sie sich dagegen wehrten, die logische Notwendigkeit mit der ontologischen, indem sie absolut alles auf das Walten des fatum zurückführten. Aber selbst

diese Auffassung bekundet einen Fortschritt: sie zeugt nämlich von dem Bedürfnis nach einer einheitlichen, metaphysischen Erklärung des Weltwerdens als dem Rückhalt für die logische und ethische Betrachtungsweise. Ist jedoch das Zurgeltungkommen dieses Bedürfnisses als ein Fortschritt anzusehen, so ist anderseits nicht zu leugnen, daß der stoische Versuch der Erklärung mißglückt ist. Daß ihr Versuch einer Lösung fehlgeschlagen hat, beweist am besten die Verlegenheit der Stoiker selbst, welche das metaphysische Prinzip der Welterklärung und das ethische Prinzip der menschlichen Freiheit niemals in befriedigender Weise haben vereinbaren können.

Cicero endlich hatte geglaubt, in seiner im Grund willkürlichen und mehr opportunistischen Mittelstellung der Wahrheit nähergekommen zu sein. Er hielt fest an der logischen Bestimmtheit aller Sätze, stellte aber in Abrede, daß jemand im voraus bestimmen könne, welcher wahr oder welcher falsch sei. So sagt Cicero in De fato c. 9: „Auch war der Satz ‚Scipio wird sterben' nicht wahrer als der ‚er wird auf jene Weise sterben', und die Notwendigkeit, daß Scipio sterbe, war nicht größer als die Notwendigkeit, daß er auf jene Weise sterbe; ebensowenig war der wahre Satz ‚Scipio ist ermordet worden' in einen falschen zu verwandeln wie der ‚Scipio wird ermordet werden'." Daß aber jemand mit Gewißheit hätte voraussehen können, daß Scipio ermordet würde, gibt Cicero nicht zu[1].

Auf diese Weise glaubte Cicero dem logischen Denken und dem sittlichen Gefühl gerecht zu werden. Es offenbarte sich aber gerade darin sein Mangel an echt-philosophischem Geist; denn gerade für das Tiefste hatte er kein Verständnis und erkannte nicht die Notwendigkeit einer metaphysischen Grundlage für die logischen und ethischen Forschungen. Er behob die Schwierigkeit zwischen den zwei Notwendigkeiten in zu oberflächlicher Weise.

Nun stellt Augustin der monistisch-pantheistischen Auffassung der Stoiker von dem fatum das Vorherwissen Gottes

[1] De fato c. 9, 598 f.

entgegen, hält im übrigen fest an den begründeten Postulaten der Logik und Ethik — der Logik, daß nämlich von disjunktiven Aussagen über Zukünftiges stets die eine wahr, die andere falsch ist, und zwar auf Grund einer logisch-formalen Notwendigkeit; der Ethik, daß trotz dieser formalen Notwendigkeit (necessitas consequentiae) die Selbständigkeit des Menschen in seinem sittlichen Handeln gewahrt bleibt und nicht einer ontologischen, wirkursächlichen Notwendigkeit unterliegt. Auf diese Weise trägt Augustin dem dreifachen Interesse, das an unserem Problem beteiligt ist, Rechnung. Er weist aber jedes Interesse in die ihm gehörigen Schranken zurück: das logische, ethische und metaphysische Prinzip sind gewahrt und kommen harmonisch miteinander zur Geltung.

Drittes Kapitel.

Der Begriff des Vorherwissens muß in allen Punkten richtig gefaßt werden.

§ 5. Darlegung der einzig richtigen Auffassung von dem Vorherwissen.

Wie aus den zwei vorigen Kapiteln ersichtlich, ist Augustin bestrebt, den Beweis für die Vereinbarkeit des göttlichen Vorherwissens und des menschlichen Willens in doppelter Weise zu führen; zuerst geht nämlich Augustin aus von der einen Tatsache, daß der menschliche Wille frei ist trotz des göttlichen Vorherwissens, dann von der andern Tatsache, daß der Begriff des göttlichen Vorherwissens nichts enthält, was der Annahme freier Ursächlichkeit in der Welt widerspräche.

Eine andere Frage erhebt sich nun. Sie ist allgemeinerer Natur und lautet: Wie ist es möglich, daß auch das Weltwissen Gottes ewig und unwandelbar ist und sein muß, während die Dinge auf dieser Welt dem Werden, Wandel und Vergehen unterworfen sind?

Auch das ist ein Geheimnis und restlos nicht zu begreifen. Aber das Verständnis für diese Frage trägt viel bei zu dem richtigeren und tieferen Verständnis für die obigen Ausführungen. Denn die Antwort auf diese Frage — soweit eben die Menschen sie geben können — liefert die feste Grundlage für eine sachgemäße Auffassung von dem göttlichen Vorherwissen, und nur derjenige, der das Vorherwissen, wie es Gott zukommt, richtig auffaßt und sich von demselben einen möglichst der Wirklichkeit entsprechenden Begriff macht, kann einigermaßen verstehen, wie es über dem Willen des Menschen steht und ihn durchschaut, ohne seiner Freiheit Eintrag zu

tun. Der beste Weg, die Schwierigkeiten zu überwinden, die gegen das göttliche Vorherwissen geltend gemacht werden, ist darin gegeben, daß man sich klar zu werden sucht, was es heißt: Es ist göttlich, also über alles Menschliche erhaben und ewig.

Als Ausgangspunkt einer Untersuchung hierüber nimmt Augustin in De civ. Dei l. 11, c. 21 die Worte des ersten Kapitels der Genesis „Und es sah Gott, daß alles gut war." Der Kirchenvater will nämlich recht eindringlich betonen, daß diese Worte nichts enthalten, was sich mit der Theorie des göttlichen Vorherwissens nicht vertrüge, und er bemerkt dazu: Docet (Deus) bonum esse, non discit. Das Geschöpf birgt nichts Neues für den Schöpfer; an seinem eigenen Werk kann Gott seine Erkenntnis nicht bereichern, noch bedarf er der vollendeten Schöpfung, um sich ein Urteil über sie bilden und es fällen zu können. Durch die Worte: et vidit, quia bonum est, will die Schrift nur öffentlich bekunden, daß Gott Gefallen hatte an seinem Werk, und, im Anschluß an die göttliche Autorität, dieses Werkes Güte anerkennen und preisen [1].

Diese Schriftstelle vergleicht Augustin mit jenem Gedanken Platons, daß sich Gott vor Freude habe hinreißen lassen, als das Universum in seiner ganzen Fülle und Vollkommenheit vor seinem Auge sich entrollte [2]. Und Augustin fügt bei:

---

[1] De civ. Dei l. 11, c. 21 (*M.* 41, 333 ff). Genau denselben Gedanken entwickelt Augustin, und zwar in sehr ähnlicher Weise, in De gen. c. Manich. l. 1, c. 8, n. 13 und schließt: quibus verbis non ostenditur eluxisse Deo insolitum bonum, sed placuisse perfectum' (*M.* 34, 174).

[2] Platon, Timaeus, ed. Lindau, Lips. 1828, 44 ff: Ὡ δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνενόησε τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι. — Überhaupt offenbart sich in diesem Kapitel aus Platon eine auffallende Ähnlichkeit mit De civ. Dei l. 5, c. 10, zu dessen Anfang Augustin den Platon in der angedeuteten Weise zitiert. Platon fährt nämlich fort: Weil „das Lebendige" ewig ist, deshalb wollte der ewige Vater die Welt auch hierin nach seinem Urbild gestalten, und er schuf in der unaufhörlichen Aufeinanderfolge der Zeiten gewissermaßen eine zeitliche Ewigkeit, eine Dauer im Nacheinander. Aber die Bestimmungen dieses

Platon sei nicht so töricht gewesen anzunehmen, daß Gott durch die Neuheit seines Werkes glücklicher geworden sei, sondern sic ostendere voluit, artifici suo placuisse iam factum, quod placuerat arte faciendum[1]. Gottes Wissen und mithin sein Ratschluß, Urteil und Wohlgefallen sind unveränderlich.

Gott schaut nicht, nach menschlicher Weise, hinaus in die Zukunft, noch betrachtet er, wie die Menschen, die Gegenwart, da sie eben an seinem Auge vorüberzieht, noch blickt er zurück in die verflossenen Zeiten der Vergangenheit[2].

Ungöttlich und deshalb dem Ewigen völlig fremd ist auch das diskursive Denken. Gott braucht seine Aufmerksamkeit nicht von dem einen Gegenstand auf den andern zu übertragen und erfaßt die verschiedenen Objekte nicht nacheinander[3]. Ebensowenig ist das Erkennen Gottes auf einen vielfältigen Erkenntnisprozeß angewiesen: nec aliter oculis, aliter mente betrachtet er die Dinge. Er sieht alles und begreift alles in seiner unendlichen Erhabenheit und Ewigkeit als stets gegenwärtig; omnia in stabili ac sempiterna praesentia comprehendit[4].

Diese Ausführungen werden bekräftigt und metaphysisch begründet durch den Satz: Die Zeit und die zeitlichen Dinge setzen ebensowenig voraus, daß Gott sie in zeitlicher Weise schaue, mit zeitlich-flüchtigen Bildern erfasse, als wir auf Grund der zeitlichen Bewegung annehmen dürfen, daß Gott die Endlichkeit, die vergänglichen Dinge in Kraft von Anstrengungen bewege, die selbst zeitlich sind. Damit ist die unendliche Er-

---

Abbildes, die Bestimmungen der Zeit, sind andere als die einfache Bestimmung des Urbildes. Von diesem gilt nur das „es ist", von jenem hingegen das „es war, es ist, es wird sein".

[1] De civ. Dei l. 11, c. 21—41 (*M.* 41, 333 ff) und De gen. c. Manich. l. 1, c. 8, n. 13 (*M.* 34, 179). Vgl. De trin. l. 15, c. 13 (*M.* 42, 1075 f).

[2] De civ. Dei l. 11, c. 21: Non enim more nostro ille quod futurum est prospicit, vel quod praesens est aspicit, vel quod praeteritum est respicit (*M.* 41, 334). Vgl. Conf. l. 11, c. 11 14 18 (*M.* 32, 814 816 818 f). Vgl. ferner Platon, Timaeus, ed. Lindau, Lips. 1828, 46.

[3] De civ. Dei l. 11, c. 21: Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter videt (*M.* 41, 334).

[4] De civ. Dei l. 11, c. 21 (*M.* 41, 334).

habenheit Gottes über die Welt proklamiert und als eigentlicher Erklärungsgrund dafür aufgestellt, daß Gott in Verbindung steht mit der Schöpfung, ohne ihren Gesetzen unterworfen zu sein. Gott beeinflußt, bewirkt das Zeitliche, kann aber seinerseits vom Zeitlichen in keiner Weise beeinflußt werden oder teilnehmen an dessen Zeitlichkeit und Beschränkung.

Somit müssen auch Zweck und Mittel, durch die Gott mit der Außenwelt in Verbindung tritt, in ihm selber liegen. In unserem Fall und auf die Worte der Genesis angewendet lautet dieser Schluß: „Dort also sah Gott, daß alles gut war, wo er vordem gesehen hatte, daß es gut wäre, wenn er es erschüfe.“ [1] Zweck der Schöpfung und medium cognitionis für die göttliche Erkenntnis der Schöpfung sind ein und dasselbe: Gott. Den Gedanken, daß Gott sich selber medium cognitionis ist, entfaltet Augustin in De civ. Dei l. 11, c. 10. Es gibt, so sagt er, nur eine ewige Weisheit. In ihr finden sich die unermeßlichen und unendlichen Schätze aller derjenigen Dinge, die erkannt werden können; in diesen Schätzen sind geborgen die unsichtbaren und unveränderlichen Urbilder aller Dinge, selbst der sichtbaren und veränderlichen Dinge[2]. Denn Gott wußte alles vorher, bevor er es erschuf. Wir zwar könnten die Welt nicht erkennen, wenn sie nicht wäre; aber die Welt könnte nicht sein, wenn nicht Gott vorher um sie gewußt und sie erkannt hätte[3].

---

[1] Ibi ergo vidit bonum esse quod fecit, ubi bonum vidit esse ut faceret (De civ. Dei l. 11, c. 21; *M.* 41, 334).

[2] De gen. ad litt. l. 9, c. 18, n. 34 (*M.* 34, 407); De trin. l. 6, c. 10, n. 11: Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere: et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia: tamquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium; et omnes unum in eo, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum (*M.* 42, 931). Vgl. De civ. Dei l. 11, c 7 (*M.* 41, 322 f); In ps. 49, n. 18 (M. 36, 576 f).

[3] Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset,

Die Untersuchung Augustins führt zu einem dreifachen Ergebnis:

1. Sie belehrt uns darüber, wie das göttliche Vorherwissen beschaffen bzw. nicht beschaffen ist, und lehrt uns, das Vorherwissen Gottes wohl zu unterscheiden von jedem kreatürlichen Erkennen und Wissen.

2. Sie beweist, daß die zeitlichen Dinge zwar sind, was sie scheinen: unselbständig, wandelbar, zufällig — lehrt uns aber, den richtigen Standpunkt für die Betrachtung der Dinge nicht preiszugeben und scharf zu unterscheiden zwischen der absoluten Erhabenheit Gottes und der Kreatürlichkeit der Welt und dessen, was sie birgt, selbst der geschaffenen freien Ursachen.

3. Darin ist angedeutet, wenigstens in allgemeiner Weise, woher das Wissen Gottes seinen Erkenntnisinhalt schöpft.

---

esse non posset (De civ. Dei l. 11, c. 10; *M.* 41, 327). — Denselben Gedanken finden wir in De trin. l. 6, c. 10, n. 11: Non enim haec quae creata sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt: ac non potius ideo facta sunt vel mutabilia, quia immutabiliter ab eo sciuntur (*M.* 42, 931). — Besonders scharf ist er ausgesprochen in De trin. l. 15, c. 13: Sed futura omnia temporalia, atque in eis etiam quid et quando ab illo petituri fueramus, et quos et de quibus rebus vel exauditurus vel non exauditurus esset, sine initio ante praescivit. Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit; sed ideo sunt, quia novit. — Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit. — Diesen Grundgedanken wollte Augustin auch aussprechen jedesmal, wenn er die Erkenntnis in eine matutina und vespertina einteilte und unter jener nichts anderes verstand als das Schauen der rationes rerum in ihrer Wesenheit (Erkenntnis der Wirkungen aus der Wesenheit), unter dieser hingegen den Schluß von der Wirkung auf die Wesenheit. Quomodo ergo Deo nota erant, quae non erant? Non enim quidquam fecit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognovit. Proinde, antequam fierent, et erant et non erant: erant in Dei scientia, non erant in sua natura. Ac per hoc factus est dies ille, cui utroque modo innotescerent, et in Deo et in seipsis: illa velut matutina sive diurna cognitione, hac vero velut vespertina. Ipsi autem Deo non audeo dicere alio modo innotuisse, cum ea fecisset, quam illo quo ea noverat ut faceret (De gen. ad litt. l. 5, c. 18, n. 36; *M.* 34, 334). — Quoniam scientia creaturae in comparatione scientiae Creatoris quodammodo vesperascit (De civ. Dei l. 11, c. 7; *M.* 41, 322). Vgl. In ps. 49, n. 18 (*M.* 36, 577).

Abgewiesen ist die Ansicht, Gott bedürfe zu seinem Erkennen der geschaffenen Dinge, er hänge von ihnen ab. Aufgestellt ist der Grundsatz: Das ewige Wissen allen, auch des erschaffenen Seins und Wirkens schöpft Gott aus sich selber.

Durch diese Erläuterungen ist freilich das tiefe Geheimnis nicht entschleiert, das für den Menschen die Frage birgt, wie das göttliche, ewig unabänderliche Walten mit absoluter Hoheit in das geschöpfliche Wirken eingreifen kann, ohne diesem letzteren die ihm eigene Selbständigkeit, beim Menschen die Persönlichkeit zu rauben, oder wie, umgekehrt, das nimmer ruhende Werden und Vergehen Gegenstand des ewig unabänderlichen Wissens sein kann. Aber für die Philosophie sind immerhin feste Marksteine gegeben und eine Grenzscheide gezogen; der Menschengeist kann sich wenigstens orientieren und in die Richtung stellen, die zur vollen Wahrheit führen würde, falls der Mensch mit seinem Verstand so weit zu gehen vermöchte.

§ 6. Unzulänglichkeit der Sprache zur erschöpfenden Wiedergabe dieses Begriffes.

Wenn wir das gegenseitige Verhalten und Verhältnis der beiden in Betracht kommenden Hauptfaktoren, nämlich einerseits des göttlichen, ewigen Seins und Wissens, anderseits des menschlichen, dem Wechsel und der Veränderung unterworfenen Seins und Wirkens, nicht restlos erklären können, so liegt das, außer in der Ohnmacht und Unzulänglichkeit unseres Geistes, im Anschluß an diese Unzulänglichkeit vor allem darin begründet, daß unsere Begriffe zu eng, ungenau und befangen, und die Benennungen, die wir den Dingen geben, in gar vielen Fällen und unvermeidlich anthropomorphistisch sind. Daher ist unser Urteil getrübt und unsicher in den vom gewöhnlichen Denken weit entlegenen und zum Teil innergöttlichen Dingen[1].

[1] Vgl. die Schlußworte der schon besprochenen, von Augustin angeführten Stelle aus Platon, Timaeus, ed. Lindau, Lips. 1828, 44 f. Vgl. In ps. 101, n. 10 (*M.* 37, 1310—1312).

Augustin sagt: Namen wie praescientia seien mehr den Bedürfnissen des menschlich bedingten Erkennens angepaßt als der einfachen Erhabenheit Gottes, und wer sie richtig auslegen wolle, müsse weiter vordringen und sich erheben über den sprachlichen Ausdruck mit der Freiheit und Unbefangenheit des Geistes [1].

Deshalb hält Augustin das Wort praescientia für ungenügend und strenggenommen unpassend, um den Begriff wiederzugeben, den man ihm unterstellt. Denn praescientia bedeutet das Wissen um die zukünftigen Dinge, insofern sie zukünftig sind, und eine Zukunft und zukünftige Dinge gibt es für Gott, der alle Zeiten überragt, nicht. Gemessen nur an dem göttlichen Erkenntnisleben in sich ist also der Ausdruck praescientia direkt falsch, trägt er doch formell, durch die Präposition, die Zeitlichkeit und die Veränderlichkeit in den Gottesbegriff hinein.

Aber auch das Wort scientia entspricht nicht ganz den Anforderungen Augustins, weil es der landläufige Ausdruck ist, womit wir auch unser beschränktes Wissen bezeichnen [2]. Das Wort scientia erinnert ihn zu lebhaft an die mühevolle Art und Weise, wie die Menschen durch sinnliche Wahrnehmungen und geistiges Verarbeiten, durch allmähliges Erlernen und eine lange, endlose Reihe von einzelnen Urteilen, durch Irrtum und Schwierigkeiten sich ruhelos zu dem bißchen Wahrheit hindurchringen müssen, das ihnen hienieden beschieden ist. Anderseits ist der Ausdruck scientia weniger unsern Bedürfnissen nach anschaulicher Darstellung angepaßt, weil er nicht zu erkennen gibt, daß Gottes Wissen alles das

[1] Humanae capacitati aptiora esse, quam divinae sublimitati; ac per hoc etiam ipsa transcendenda esse sereniore intellectu (De div. quaest. ad Simpl. l. 2, q. 2, n. 1 (*M.* 40, 138).

[2] De trin. l. 15, c. 13: Longe est ergo huic scientiae scientia nostra dissimilis. Propter hoc, sicut nostra scientia illi scientiae Dei, sic et nostrum verbum quod nascitur de nostra scientia, dissimile est illi Verbo Dei quod natum est de Patris essentia (*M.* 42, 1076). — Conf. l. 11, c. 4, n. 6: Et scientia nostra scientiae tuae comparata, ignorantia est (*M.* 32, 811). In ps. 49, n. 18 (*M.* 36, 576 f).

als notwendigen Bestandteil in sich schließt, was menschlicherweise gesprochen zukünftig ist; die mutatio in ordine temporalium creaturarum ist darin nicht angedeutet.

So gelangt Augustin zum Schluß: beide Ausdrücke, praescientia und scientia, sind mangelhaft und unbefriedigend. Er drückt es in seiner Weise aus mit den Worten: scit Deus et praescit Deus ineffabili modo[1].

Wollen wir also das Vorherwissen Gottes mit der Möglichkeit und dem tatsächlichen Gegebensein freier geschöpflicher Willensentscheidungen und Akte vereinbaren, dann müssen wir Gottes Vorherwissen als wahrhaft göttlich und über alle Beschränkung und Unvollkommenheit erhaben, als unendlich, ewig und in sich abgeschlossen, als absolut auffassen. Zu diesem Zweck dürfen wir uns durch die Mängel, mit denen unsere menschliche Ausdrucksweise behaftet ist, nicht beirren lassen und den Begriff von dem göttlichen Vorherwissen nicht einengen in die unebenen, ja bis zu einem gewissen Grad mißverständlichen Formen der Sprache.

---

[1] De div. quaest. ad Simpl. l. 2, q. 2, n. 2 (*M.* 40, 139).

Viertes Kapitel.

Verhältnis des Vorherwissens zur Vorherbestimmung.

Einleitendes. Aus den drei vorhergehenden Kapiteln ergibt sich folgendes: 1. Das göttliche Vorherwissen und die menschliche Freiheit sind Tatsachen, dürfen als solche nicht geleugnet werden und können sich also schon deshalb nicht widersprechen. 2. Insbesondere ist das göttliche Vorherwissen, wenn auch noch so sicher, weder Ursache noch Wirkung einer inneren Nötigung des menschlichen Willens. 3. Damit es wirklich göttlich und mit dem freien Handeln und Wollen des Menschen vereinbarlich sei, muß das göttliche Vorherwissen als ewig und über alle Bedingtheiten des geschöpflichen Wissens erhaben gedacht werden.

Diese Erörterungen bilden, in ihrem Zusammenschluß, einen Versuch Augustins, den allgemeinsten Grundplan zu entwerfen, nach dem Gottes Vorauswissen und des Menschen freier Wille zu trennen und zu unterscheiden und in dieser Trennung und Unterscheidung miteinander zu vereinbaren sind. Wie das göttliche Vorherwissen und die Freiheit des menschlichen Willens in concreto zusammenhängen, wie sie als lebendige Elemente zusammenkommen als Ausfluß des menschlichen und göttlichen Lebens, das haben wir von Augustin noch nicht erfahren.

Darin aber liegt gerade das Geheimnis. Das Sein und der logische Zusammenhang des göttlichen Vorherwissens mit dem freien Willen des Menschen wurde untersucht; nun gilt es auch ihr innerliches Verhältnis und gegenseitiges Verhalten zu ergründen.

Diese Untersuchung kann — soll sie vollständig sein — direkt nicht angestellt werden; es müssen noch andere Momente mit in Betracht gezogen werden, die gewissermaßen zwischen Gottes ewigem Vorherwissen und des Menschen freien Willensentscheidungen liegen: das Gnadenwirken, genauer die Gnadenwahl und Vorherbestimmung. Das Gnadenleben gemäß der göttlichen Vorherbestimmung ist nämlich der Einigungsplatz, auf dem sich Gottes und des Menschen Wirken in concreto treffen; wollen wir also feststellen, wie sich das göttliche Vorherwissen und die freie menschliche Betätigung zusammenfinden, so kann die Untersuchung nur vom Gesichtspunkt der Vorherbestimmung aus unternommen werden und muß sie auf Schritt und Tritt der grundlegenden Bedeutung Rechnung tragen, die der jeweiligen Auffassung von der göttlichen Vorherbestimmung für die genetische Erklärung des Vorherwissens zukommt.

Es tritt somit die Frage in folgender Gestalt an Augustin heran: Wie verhält sich das Vorherwissen Gottes zu seiner Vorherbestimmung und zu den Gegenständen seines Wollens und Wissens?

§ 7. Erstes Stadium: Betonung der Selbständigkeit des Willens; das Vorherwissen interessiert und wird verteidigt; der Gedanke an die Vorherbestimmung tritt noch nicht hervor.

In den Schriften aus seiner frühesten Tätigkeit hat Augustin diese Frage kaum berührt. Es ist begreiflich, denn diese Schriften waren gegen manichäische Irrtümer und heidnische Anschauungen gerichtet. Der manichäische Dualismus und der heidnische Fatalismus waren aber selbst nicht weit genug gediehen in der Erforschung dieser schwierigen Probleme, um Augustin zu so tiefen Untersuchungen veranlassen zu können; ihnen gegenüber genügte es vollauf, wenn Augustin einen vernunftgemäßen Gottesbegriff aufstellte, die menschliche Freiheit lehrte und zuletzt neben ihrer Tatsächlichkeit auch die Widerspruchslosigkeit des göttlichen Vorherwissens und der menschlichen Freiheit nachwies. So erklärt es sich, daß Augustin in manchen seiner früheren Schriften, selbst noch in Sex

quaestiones (408—409) l. 1 Bemerkungen und Ansichten niedergeschrieben hatte, die scheinbar oder zum Teil wirklich mit der Antwort nicht übereinstimmen, die seine ganze spätere Auffassung in Bezug auf unsere Frage über das Verhältnis zwischen göttlichem Wissen und göttlicher Vorherbestimmung nahelegt.

Weiter oben[1] haben wir bereits bemerkt, daß Pelagius manche Stellen aus Augustins Schrift De libero arbitrio (388—395) ausgebeutet und zu seinen Gunsten verwendet hatte, so daß sich Augustin in den Retractationes zu diesem Buche veranlaßt sah, dagegen Einspruch zu erheben. Er verwahrte sich gegen die Entstellung seiner Gedanken und bemühte sich, dieselben durch Aussprüche aus demselben Werk zu ergänzen und in ihrer richtigen Bedeutung darzulegen. Wenn er einerseits Sätze niedergeschrieben hatte wie: Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus, praesto est (l. 3, c. 3), so hatte er doch auch in demselben Buch gesagt: Cum autem de libera voluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet in qua homo factus est, loquimur (l. 3, c. 18, n. 52)[2].

Ebenso stützten sich die Pelagianer auf einen Satz aus De genesi contra Manichaeos (388—390), den sie aus dem Zusammenhang gerissen hatten. Augustin warnte sie davor, die Worte „alle können sich bekehren, wenn sie wollen“[3] anders zu verstehen als mit dem Zusatz praeparatur voluntas a Deo, und fügt hinzu, er habe diese nähere Bestimmung damals nur ausgelassen, weil sie nicht notwendig gewesen sei[4].

Überhaupt waren die pelagianischen Gegner Augustins ungemein findig. Wo in seinen Schriften auch nur ein kleiner Satz stand, der sich nach seinem Wortlaut einigermaßen zu Gunsten der pelagianischen Anschauungen — besonders ihrer

[1] Siehe oben S. 37 f.
[2] Vgl. S. 37 f A. 1; S. 39 A. 1 u. 2.
[3] De gen. c. Manich. l. 1, c. 3, n 6 (*M.* 34, 176).
[4] Retr. l. 1, c. 10, n. 2 (*M.* 32, 599).

Grundanschauung, der Mensch könne und müsse sich in eigener Kraft auf den Empfang der Gnade vorbereiten — ausbeuten oder deuten ließ, da fanden und wußten sie ihn auszuschlachten. Das zehnte Kapitel aus De vera religione (389—391) enthält die Aufforderung, der Leser möchte eifrig und mit kindlichem Sinn die Anleitungen, so gut er es könne, befolgen, die in den folgenden Kapiteln darüber gegeben werden, wie man sich durch eine geeignete Lebensführung fähig mache, den einzigen, dreieinigen Gott zu kennen und ihm in der wahren Religion zu dienen. Dann schließt Augustin mit den Worten: „denn solchen Menschen — die also zuerst diligenter et pie intendunt — hilft Gott zum Ziel“ [1]. Diesen Schlußsatz hatten wohl die Pelagianer gegen Augustin selbst ausgespielt, denn in Retr. l. 1, c. 13, n. 4 rechtfertigt er denselben, indem er ihn ganz antipelagianisch auslegt. Den aufgegriffenen Satz, so sagt Augustin, habe er nicht so verstanden, als helfe Gott nur denjenigen zur Erkenntnis und Übung der wahren Religion, die im voraus eine gute Disposition mitbringen (qui diligenter et pie intendunt), sondern er, Augustin, selbst nehme an, daß Gott manchen Menschen, welche noch nicht disponiert sind, gerade zu dem Zwecke hilft, damit sie es werden — cum adiuvet etiam non tales, ut sint tales, id est, ut diligenter et pie quaerant [2].

In den Abschnitten aus den Retraktationen, mit denen wir uns bisher beschäftigt haben, nimmt Augustin seine früheren Behauptungen nicht zurück; er lehrt nicht etwas anderes, retraktiert eigentlich nicht. Augustin ergänzt nur in diesen Abschnitten seine früheren Anschauungen, betont das praeparatur voluntas a Deo und die Notwendigkeit der Gnade, damit der Mensch das Gute wollen könne. Trotzdem sind diese Retrak-

---

[1] De vera relig. c. 10, n. 18 19 20: Hier bedurfte es schon einiger Übertreibung, um die Ausführungen Augustins in einem falschen Sinn zu deuten; der Irrtum, oder doch wenigstens das Unvollkommene tritt nicht so klar hervor wegen der sehr allgemeinen Wendung (*M.* 34, 130 f). Vgl. Retr. l. 1, c. 13, n. 4 (*M.* 32, 603).

[2] Ebd.

tationen von Bedeutung. Sie lassen uns erkennen, wie sich allmählich das Interesse der Theologie von dem einen Pole des Problems, dem freien Willen, nach dem andern Pole, dem Walten und Wirken Gottes, verschoben hatte.

Das praeparatur voluntas a Deo bildet den knappsten Ausdruck für die Gnadenlehre Augustins in späterer Zeit. Zumal in seinen späteren und letzten antipelagianischen Schriften kehren diese und ähnliche Wendungen immer wieder und sollen besagen, daß Gott bei unserer Heiligung alles, selbst der erste Anfang zuzuschreiben ist. Die ganze Lehre von der bedingungslosen Vorherbestimmung der Seligen durch Gott ist in solchen knappen Formeln wie im Keime enthalten, aber nur schlummernd; die allgemeine Formel verrät nicht die ganze Tiefe und Tragweite ihres Inhalts. Es scheint sogar, daß Augustin selbst sich dieser Tragweite der Vorherbestimmung vor 397 nicht voll bewußt war.

Anders verhält es sich mit den propositiones 60 und 61 aus der Expositio quarumdam propositionum ex epistola apostoli ad Romanos (393—396)[1]. Dort wollte nämlich Augustin schon einen Schritt weitergehen und genau unterscheiden zwischen dem, was Gott, und dem, was dem Menschen zukommt, wenn dieser gottselig lebt. Im Anschluß an Röm 10, 13 untersuchte Augustin, weshalb Gott von Ewigkeit her den Jakob dem Esau vorgezogen und weshalb er jenen auserwählt habe. Und als Resultat seiner Untersuchung hierüber stellt er den Satz auf: Nicht auf Grund seiner guten Werke, die Gott vorhergesehen hatte, wurde Jakob auserwählt, denn die guten Werke gibt Gott selbst, wohl aber auf Grund des Glaubens, den Jakob hatte. Gott hatte vorausgesehen, daß Jakob an ihn glauben würde; deshalb hatte er ihn auserlesen, den Heiligen Geist zu empfangen, damit er gute Werke verrichten und so das ewige Leben erlangen könnte[2]. In der propositio 61 heißt es im Anschluß an die Worte des Apostels

[1] *M.* 35, 2078 ff.

[2] *M.* 35, 2078 f (prop. 60).

Paulus „derselbe Gott, der alles in allen wirkt", es sei aus diesen Worten und auch sonst nirgends zu entnehmen, daß Gott alles in allen glaube; daraus zieht dann Augustin den Schluß: Quod ergo credimus, nostrum est; quod autem bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum Sanctum[1].

In den propositiones 60 und 61 hat also Augustin tatsächlich gelehrt, der Anfang unseres Glaubens- und Gnadenlebens stehe in unserer eigenen Macht. Die fides ist Sache des menschlichen Willens und Bedingung zur Erteilung der Gnade von seiten Gottes. Augustin bekennt seinen Irrtum in Retr. l. 1, c. 23[2]. Zur propositio 60 bemerkt er: „Ich hatte noch nicht fleißig genug darüber nachgeforscht und noch nicht gefunden, wie die Gnadenwahl beschaffen ist." Er räumt ein, daß er durch seinen Satz die Gnade vernichte, da jedenfalls die Gnade utique non est gratia, si eam merita ulla praecedant. Auch die propositio 61 hätte er nicht aufstellen können, sagt Augustin von sich selber, wenn er schon gewußt hätte, daß der Glaube ein Geschenk Gottes ist. „So sind denn beide, der Glaube und die Werke, unser eigen auf Grund der menschlichen Selbstbestimmung, sie sind aber auch beide uns von dem Geiste des Glaubens und der Liebe gegeben."

Ganz dieselbe falsche Anschauung finden wir auch in der quaestio 68 der Schrift De diversis quaestionibus 83 aus den Jahren 389—396, also ungefähr aus derselben Zeit.

Der Gang der Heiligung des Menschen ist nach De div. quaest. 83, q. 68 folgender:

1. Zuerst geht allerdings nicht der Mensch zu seinem Schöpfer und Gott hin, um Hilfe bei ihm zu suchen, sondern Gott tritt als erster hilfreich und erbarmungsvoll an den Menschen heran[3]. Bei oberflächlicher Betrachtung scheint

[1] *M.* 35, 2079 (prop. 61). Vgl. prop. 55.

[2] Retr. l. 1, c. 23, n. 2 (*M.* 32, 621).

[3] De div. quaest. 83, q. 68, n. 5 6 (*M.* 40, 73 f). So sagt Augustin: Vocatio ergo ante meritum voluntatem operatur. Propterea et si quisquam sibi tribuit quod venit vocatus, non sibi potest tribuere quod vocatus est. Vgl. Artikel Augustin (Saint) von Portalié in Dict. de Théol. cath. 2378 f.

somit die Priorität Gottes in der Begnadigung, die Augustin später in der entschiedensten Weise verteidigte, auch hier bereits das Grunderfordernis seiner Rechtfertigungslehre zu sein.

Gott beruft den Menschen nämlich und lädt ihn zum Frieden ein. Diese vocatio ist aber eine ganz andere als die später gelehrte[1]. Diese letztere ist die Folge der electio und führt nur aus, was die electio beschlossen hat. Die vocatio hingegen, wie sie Augustin in De div. quaest. 83, q. 68 auffaßt, folgt nicht einer bedingungslosen electio, sondern geht der electio voran, ist allgemein, wendet sich in gleicher Weise an alle Menschen, wird aber nicht von allen Menschen in gleicher Weise aufgenommen[2]. Der Grund dafür, daß nur einige selig werden, liegt nicht in der vocatio, nicht in der electio, sondern im Menschen. Diese vocatio ist nur eine Anregung für den Willen und geschieht in einer außerhalb des wirklichen Heilswollens des Menschen sich betätigenden Einwirkung Gottes, entweder im Innern des Menschen oder durch äußerliche, sinnenfällige Zeichen und Mittel![3]

2. Hat Gott den Menschen durch die vocatio, admonitio, „zum Frieden" eingeladen, dann ist es Sache des Menschen, auf diese Anregung einzugehen. „Gott wird sich des Berufenen nur dann erbarmen, wenn auf die vocatio hin

---

[1] Parum est enim velle, nisi Deus misereatur: sed Deus non misereretur, qui ad pacem vocat, nisi voluntas praecesserit; quia in terra pax hominibus bonae voluntatis (De div. quaest. 83, q. 68, n. 5; *M.* 40, 73). Daß wirklich Augustin die vocatio an dieser Stelle so aufgefaßt hat, wie unsere Ausführungen es behaupten, wird für jeden gewiß, der die ganze quaest. 68 in ihrem Zusammenhang eingehend prüft.

[2] So: Prorsus cuius vult miseretur, et quem vult indurat; sed haec voluntas Dei iniusta esse non potest. Venit enim de occultissimis meritis; quia et ipsi peccatores cum propter generale peccatum unam massam fecerint, non tamen nulla est inter illos diversitas. Praecedit ergo aliquid in peccatoribus, quo quamvis nondum sint iustificati, digni efficiantur iustificatione; et item praecedit in aliis peccatoribus quo digni sunt obtusione (q. 68, n. 4; *M.* 40, 72). Vgl. n. 4 5 6 ganz.

[3] Et quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus, sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem, aut per aliqua signa visibilia, efficitur ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis (q. 68, n. 5; *M.* 40, 73).

der Wille des Menschen vorangeht."[1] Demjenigen, der alle beruft, muß der einzelne Mensch Glauben schenken, dessen Einladung muß er Folge leisten — und dieses ist dann der Beitrag des Menschen zu seiner Heiligung, ein Beitrag, den er aus sich heraus und vollinhaltlich leistet und den er leisten muß.

3. Darin liegt das Verdienst des Menschen — und es ist sein Verdienst —, daß er dem Rufe Gottes, der an ihn ergangen ist, sich nicht verschließt, sondern ihm folgen will (also das credere). Wie dieses Eingehen des Menschen auf die Einladung Gottes psychologisch genau zu verstehen ist, das vermag Augustin nicht zu sagen. Bezeichnend ist aber der Ausdruck occultissima merita[2], den Augustin gerade hier dafür geprägt hat und der am besten erkennen läßt, daß Augustin an einen Anknüpfungspunkt für das Heilswirken Gottes glaubt, der in des Menschen eigenem tiefsten und geheimnisvollen Herzen liegt. Die Annahme von occultissima merita verrät in nicht mißzuverstehender Weise die wahre Ansicht Augustins über den Verlauf der subjektiven Rechtfertigung und dokumentiert sie als eine falsche, der späteren entgegengesetzte. Nur von einem vocatur, nicht von einem praeparatur voluntas a Deo ist hier die Rede.

4. An diese voluntas, quae praecedere debet knüpft dann Gott an. Er begnadigt denjenigen, dessen voluntas den Ruf zum Frieden gehört und angenommen hat; er verwirft und, infolgedessen, übergibt der endgültigen Verstockung den andern, der den Ruf hörte, aber abwies[3].

---

[1] Siehe besonders q. 68, n. 3 (*M.* 40, 71 72); n. 4 5 (*M.* 40, 72 73). So: Christus autem pro impiis et peccatoribus mortuus est, ut ad credendum non merito, sed gratia vocaremur (beachte aber den ungenügenden Sinn von vocatio), credendo autem etiam meritum collocaremus (q. 68, n. 3; *M.* 40, 71).

[2] Tum demum recte et non praepostere audies, si qua sunt de animarum occultissimis meritis, et de gratia vel iustitia, secreta omnipotentis Dei (q. 68, n. 3; *M.* 40, 72). — Prorsus cuius vult miseretur, et quem vult obdurat; sed haec voluntas Dei iniusta esse non potest. Venit enim de occultissimis meritis etc. (q. 68, n. 4; *M.* 40, 72).

[3] Das ist der Sinn der ganzen quaest. 68.

Falsch ist die Ansicht, die Augustin in dieser quaest. 68 auseinandersetzt, aus demselben Grund wie diejenige, die er in Exp. quor. propp. ad Rom. prop. 60 und 61 verteidigte: Augustin bekundet in beiden Untersuchungen eine totale Verkennung des bedingungslosen, absoluten und partikulären Charakters der göttlichen Berufung. Er nimmt einen Beitrag an, den der Mensch aus ureigener Kraft und ohne besondere Gnade zu seiner Begnadigung leisten muß, und zwar so leisten muß, daß dieser Beitrag nicht allein zur faktischen Verwirklichung der Rechtfertigung notwendig sei, sondern schon bei der vocatio von seiten Gottes zu Rate gezogen werden müsse.

5. Hiermit war ein zweiter Irrtum gegeben, den wir sogleich in Sex quaestiones contra paganos (408—409) — und zwar in breiter Ausführung — wiederfinden werden. Die unausbleibliche Folgerung aus der Annahme der occultissima merita und der darauf sich stützenden vocatio führt direkt und ebenso notwendigermaßen zu der Ansicht, daß diejenigen selig werden, die Gott vorher schon als für seine Erbarmung empfänglich und ihrer würdig erkannt hatte, und daß nur diejenigen von ihm verlassen werden, von denen er wußte, daß sie sich seiner Erbarmung nicht würdig erweisen würden. Das ist ein positiver Irrtum, was Augustin, wie wir weiter unten sehen werden, an den Worten des Herrn über Korozain und Bethsaida nachher selbst einsah und zugestand.

Die Erklärungen, die Augustin später in Retr. l. 1, c. 26 (*M.* 32, 628) abgab, um seine Ausführungen in De div. quaest. 83, q. 68 zu rechtfertigen, genügen dem gründlichen Forscher tatsächlich nicht. Er dürfte erwarten, daß auch hier Augustin seinen früheren Irrtum anstandslos zugäbe. Augustin tut es aber nicht. Die schwächsten Stellen der quaest. 68 übergeht er lautlos und beschränkt sich darauf, einige Ausdrücke, die leicht im Sinne seiner späteren Anschauungen zu vervollständigen und demgemäß „umzudeuten“ sind, in dieser Weise als nicht irrig zu erweisen und aufrecht zu erhalten; die Ausdrücke bleiben — der neu unterschobene Sinn ist aber tatsächlich ein anderer.

Etwa 15 Jahre später schrieb Augustin einen Brief, der inhaltlich ganz den Schriften des Kirchenvaters aus dieser ersten Epoche zuzurechnen ist, obschon er chronologisch in eine andere Zeit hineinreicht.

Um das Jahr 407 oder 408 übersandte ein Priester aus Karthago, Deogratias mit Namen, einen von einem Heiden, Porphyrius, verfaßten Brief an Augustin mit der Bitte, er möchte die darin gemachten Einwürfe widerlegen und die Bedenken des Schreibers zerstreuen.

Augustin ging auf die verfänglichen Fragen des Heiden ein und legte seine Antworten in der quaest. 2. der Sex quaest. contra paganos nieder. Wenn Christus, so hatte Porphyr argumentiert, tatsächlich der Erlöser sein will für alle Menschen, die via, veritas et vita, ohne die niemand selig werden kann, weshalb hat er dann so lange auf sich warten lassen? Und wenn die kleine Minderzahl der Juden durch das Alte Testament der Verheißung ihr Heil wenigstens in der Zukunft schaute, weshalb hat dieser Welterlöser der ungeheuern Mehrzahl der heidnischen Völker, den Römern und Griechen, das Heil und die erlösende Verheißung vorenthalten?[1]

Nachdem Augustin den Fragesteller zunächst darauf hingewiesen hat, daß die heidnischen Religionen und Philosophien sich ebensowenig wie die christliche Religion die Geister und Herzen aller Menschen gewannen, und der Vorwurf, daß nicht alle Menschen ihnen anhingen, sie, d. h. die heidnischen Religionen und Philosophien, infolgedessen ebenso empfindlich trifft wie die christliche Religion, antwortet er mit dem allgemeinen Grundsatz: Gottes Heilsökonomie könne von den Menschen nicht erschöpfend erkannt und verstanden werden, jeweils aber entspreche sie den augenblicklichen, tieferen Bedürfnissen der Menschheit[2].

Um dann eine genauere und mehr ins einzelne gehende Erklärung zu geben, bedient er sich eines Vergleiches und

[1] Sex quaest. contra pag. q. 2, n. 8 (*M.* 33, 373—375).
[2] Ebd. n. 13 (*M.* 33, 375).

ist offenbar bestrebt, dem Menschen die Schuld dafür zuzuschreiben, wenn und daß er vom Welterlöser nicht zum Heile berufen wird. Augustin sagt: Daß Pythagoras' Philosophie sich nicht über die ganze Welt verbreitet habe, könnte man darauf zurückführen, daß Pythagoras Mensch gewesen sei und deshalb nicht die entsprechende Macht besessen habe, den Erdkreis für seine Ansichten zu gewinnen. Es erhebt sich aber die Frage, ob wohl alle diejenigen, die Pythagoras gehört hatten oder ihn hätten hören können, sich ausnahmslos und rückhaltlos ihm anzuschließen auch bereit gewesen wären[1].

Gegen eine solche Annahme sprechen die Tatsachen der täglichen Erfahrung; kein Mensch ist jemals von allen andern Menschen ausnahmslos und rückhaltlos anerkannt und aufgenommen worden. Deshalb, so fährt Augustin fort, ist anzunehmen, daß Pythagoras, falls er die dazu nötige Macht besessen hätte und mit der summa rerum praescientia ausgerüstet gewesen wäre, zu der Zeit und denjenigen Menschen sich geoffenbart, von denen er gewußt hätte, daß sie an ihn glauben und ihm anhangen würden. Ebenso — das ist das tertium comparationis — ist Christus wahrscheinlich zu der Zeit und bei denjenigen Menschen erschienen, von denen er wußte, daß sie an ihn glauben würden, während er anderseits sich und seine Lehre allen andern Menschen deshalb vorenthielt, weil er vorherwußte, daß er und sein Evangelium keine Aufnahme bei ihnen fänden.

Diese Erklärung fußt also auf der Grundanschauung: Christus sah voraus, wie sich die Menschen ihm und seiner Lehre gegenüber verhalten würden; das brachte er bei seiner Erlösungsökonomie in Anschlag und bietet dementsprechend dem einen das Heil an, dem andern nicht[2]. Dieser Standpunkt wird noch zu Ende der quaest. 2 dieses Briefes bestätigt und bestärkt durch Äußerungen wie: So ist das einzig-wahre, höchste Gut der Religion niemals einem Menschen versagt gewesen, der dessen würdig gewesen wäre, noch

[1] Sex quaest. contra pag. q. 2, n. 14 (*M.* 33, 375). [2] Ebd.

ist jemals ein Mensch desselben würdig gewesen, ohne daß er es erhalten hätte[1].

Diese Ausführungen klingen ganz wie die oben in der ersten Hälfte dieses Paragraphen behandelten und aus der Zeit vor 397 stammenden Äußerungen Augustins. Auch sah er sich veranlaßt, sie ebenso wie jene später zu retraktieren; es geschah in Retr. l. 2, c. 31 (426—427) und in De praed. Sanct. c. 9 (428—429). Einen eigentlichen Irrtum gibt Augustin in den Retraktationen nicht zu; er habe, so sagt er, den Satz, daß Gott allen denen die wahre Religion zukommen lasse, die deren würdig sind, nicht so aufgefaßt, als seien sie aus sich heraus würdig, sondern im Sinne des Apostels Paulus (Röm 9, 12 f), der alle Würdigkeit und Begnadigung auf Gottes Berufung und propositum zurückführt. Dadurch erhält aber seine Antwort eine ganz andere Bedeutung, und es ist über jeden Zweifel erhaben, daß der unvorbereitete Heide die Antwort Augustins sicherlich nicht im Sinne der Retraktationen auffaßte, sondern sie im naheliegenden Sinne der Sex quaestiones auffassen mußte, einem Sinn, der das Problem und die damit gegebene Verwicklung und neu entstehende Schwierigkeit verschweigt. Ähnlich verhält es sich mit De praed. Sanct. c. 9[2].

---

[1] Ebd. n. 15 (*M.* 33, 376).

[2] De praed. Sanct. c. 9, n. 18 weist Augustin darauf hin, daß er in Sex quaest. contra pag. 2, n. 14 (*M.* 33, 375) sine praeiudicio latentis consilii Dei aliarumque causarum dicere voluisse, quod convincendae Paganorum infidelitati, qui hanc obiecerant quaestionem, sufficere videretur. Die Stelle, auf die Augustin sich beruft, lautet: Quid respondebunt, si excepta illa altitudine sapientiae et scientiae Dei, ubi fortassis aliud divinum consilium longe secretiusque latet, sine praeiudicio etiam aliarum forte causarum, quae a prudentibus investigari queunt, hoc solum eis brevitatis gratia ... dicamus.... Diese Bemerkung genügt aber nicht, um die in Sex quaest. contra pag. 2, n. 14 vorgetragene Lehre in allen ihren Punkten zu rechtfertigen; die ausgehobenen Begleitworte sind so allgemein, unbestimmt und unsicher, daß sie nicht einmal andeutungsweise auf die spätere Anschauungsweise Augustins schließen lassen. Wenn übrigens Augustin etwas weiter unten erklärt, er sei in jenem Brief deshalb nicht auf das schwierige Problem der Auserwählung eingegangen, damit Porphyrius nicht noch größere Bedenken kämen (De praed. Sanct. n. 18; *M.* 44, 974),

Augustin schweigt nämlich über den geheimnisvollen Zug der Gnade in einer Weise, die wenigstens mißverständlich ist. Der Christ vermißt die Erklärung darüber, wie der Mensch des Heiles würdig wird, und weshalb er den Herrn und seine Lehre aufnimmt oder nicht. Der Heide nimmt die Worte, wie sie geschrieben stehen, muß also das dignus im unechten Sinn auffassen und den vorausgesehenen Beitrag des Menschen als einen nur — persönlichen, ersten, maßgebenden auffassen, denn er weiß nichts von dem Walten der göttlichen Gnade im Menschen. Wüßte er nämlich um dieses letztere, und wäre er im stande, den Brief Augustins danach zu verstehen, so fände er darin keine befriedigende Antwort auf seine Frage. Die Frage ist im besten Fall nur verschoben. Denn auf Grund der späteren antipelagianischen Deutung dieses Briefes durch Augustin könnte der Heide die Frage wieder stellen unter der neuen, viel schwierigeren Form: Warum versagt der Weltheiland so vielen, daß sie seiner Religion würdig und deshalb ihrer teilhaftig werden, während er nur einer geringen Zahl von Menschen dieses Verdienst und seine Belohnung verleiht?

Es liegt somit eine gewisse Zweideutigkeit in der augustinischen Antwort auf den Einwurf Porphyrs, und diese Zweideutigkeit rührt davon her, daß der Kirchenvater ein Moment, die Gnade, gar nicht erwähnt, das dem ganzen Inhalt des Briefes eine andere Bedeutung geben würde.

Daß aber Augustin hier noch irrtümlicherweise so geschrieben hätte, dürfen wir nicht annehmen. Schon seit dem Jahre 397[1] hatte er seine Anschauungen über den innigen Zusammenhang und die geheimnisvolle Wechselwirkung zwischen

---

so mag er, wie wir sehen werden, seine Ausführungen an Deogratias damit entschuldigen, rechtfertigen kann er sie nicht. In De praed. Sanct. c. 10, n. 19 sagt Augustin endlich: Item, quod dixi, Salutem religionis huius nulli unquam defuisse qui dignus fuit, et dignum non fuisse cui defuit; si discutiatur et quaeratur unde quisque sit dignus, non desunt qui dicant, voluntate humana; nos autem dicimus (aber erst jetzt, nicht damals) gratia vel praedestinatione divina (*M.* 44, 974).

[1] In De div. quaest. ad Simpl.

göttlichem und menschlichem Tun (vielleicht besser: der geheimnisvollen Einwirkung des göttlichen beim menschlichen Tun) im Heilsleben des Menschen vertieft; von da ab führten ihn seine Forschungen immer weiter, und er betonte immer mehr, daß der Wille des Menschen für alles und in allem der Gnade bedürfe.

Wir müssen Augustin selber glauben, der uns sagt, er habe aus opportunistischen Rücksichten so gehandelt, um den Heiden nicht in noch größere Schwierigkeiten zu verstricken [1].

Dadurch aber, daß Augustin geflissentlich das Moment der Gnade vollständig außer Betracht ließ, um, wie er sagt, dem unvorbereiteten Gegner das Verständnis der ganzen Sache nicht zu erschweren, mußte die Antwort an Deogratias eine ganz andere Bedeutung für Porphyr gewinnen als diejenige, die Augustin selbst seinen Worten zu Grunde legte.

Denn Augustin umgeht den wichtigsten Punkt. Der Heide weiß von der Gnade Gottes, von ihrer unbedingten Notwendigkeit für jedes verdienstliche Wirken des Menschen, von der ewigen Gnadenwahl und Vorherbestimmung, wie Augustin sie denkt, noch nichts. Deshalb kann er Augustins Antwort nur so verstehen, als sei es ein wirkliches und reines Verdienst des Menschen, wenn ihm der Segen der christlichen Religion zu teil und er in dieser Religion selig wird.

In der Rücksichtnahme auf das vielleicht noch schwache Verständnis des Heiden für so tief-religiöse Fragen ging Augustin in diesem Fall unzweifelhaft zu weit. Denn eine Erklärung, die das punctum saliens überging, war eher angetan, den Fragesteller auf eine falsche Anschauung zu bringen, als ihn allmählich aufzuklären.

Der Form nach ließen sich zwar die Ausführungen Augustins in Sex quaest. contra pag. q. 2 einfach und leicht

[1] Sed quoniam si ita diceretur, lectorem faceret intentum ad ea requirenda, quae nunc ex admonitione Pelagiani erroris necesse est copiosius et laboriosius disputari, visum mihi est, quod tunc satis erat, breviter esse dicendum, ut dixi, altitudine sapientiae et scientiae Dei, et sine praeiudicio aliarum causarum de quibus non tunc, sed alias opportunius disputandum putavi (De praed. Sanct. c. 9, n. 18; letzter Satz).

vervollständigen, ohne einer Korrektur zu benötigen: Augustin brauchte nur die Anstoß erregenden Stellen aus ep. 102, q. 2 im Sinne seines späteren Standpunktes zu deuten und die Verdienstlichkeit der guten Werke selbst wieder auf die freie und unergründliche Gnadenwahl Gottes zurückzuführen.

Aber dem Sinne nach ließ sich ep. 102, q. 2, einmal schief aufgefaßt, nicht vervollständigen, sondern nur umdenken. Zuerst die Zugehörigkeit zur Kirche als ein durch eigene Kraft erlangtes und von Gott nur vorhergesehenes Verdienst betrachten und nachher dieses Verdienst von sich ab- und restlos auf die Gnade Gottes übertragen, heißt nicht einen Gedanken weiterspinnen, ihn ausdenken, sondern es heißt einen falsch verstandenen Gedanken richtig, d. h. ganz anders verstehen. Und das wäre für den Heiden Porphyr sicherlich der Fall gewesen, wenn er sich weiter hätte unterrichten lassen. Als übrigens Augustin später die Worte des Heilandes über Tyrus und Sidon mit seinen Aufstellungen in ep. 102, q. 2 verglich, mußte er einsehen, daß Christi Worte gerade das Gegenteil von dem lehrten, was er an Deogratias geschrieben hatte. Christus wußte, sagt Augustin, daß Tyrus und Sidon ihm viel bereitwilliger aufgenommen hätten als Korozain und Bethsaida, und dennoch suchte er sie nicht heim mit seinen Gnaden wie die unwürdigen Söhne aus dem jüdischen Volk[1]. Also selbst abgesehen von der tieferen Erklärung aus der Vorherbestimmung und dem Heilswirken Gottes war schon die gemeinverständliche und nächstliegende Erklärung, die Augustin gegeben hatte, falsch. Die Worte Christi selber beweisen, daß Augustins Satz: Christus offenbarte sich denjenigen, von denen er wußte, daß sie ihn gut aufnehmen würden, nicht haltbar ist und auf die Frage Porphyrs keine stichhaltige Antwort liefert.

Der Kommentar zu Sex quaest. contra pag. q. 2, den der Verfasser selbst in De dono pers. (428—429) c. 9, n. 23 24 später gab, um die Zweifel, die der Brief hervorgerufen hatte, zu verscheuchen, hebt einfach auf, was der Brief gesagt hatte.

---

[1] De dono pers. c. 9, n. 23 (*M.* 45, 1005 f).

Dem Wortlaut nach lehrte der Brief die Vorherbestimmung zur christlichen Religion secundum praevisa merita; die spätere Deutung dieser Stelle weist eine Vorherbestimmung secundum praevisa merita, zumal eine so unverblümte, wie sie formell der Brief an Deogratias enthält, entschieden zurück.

Mag daher Augustin immerhin um das Jahr 408 (409) ganz anders gedacht haben über die absolute Notwendigkeit und Bedeutung der Gnade Gottes als in der frühesten Zeit, so ließ er davon im Brief an Deogratias nichts merken. Seine Zurückhaltung aus Furcht, Porphyr könnte ihn nicht verstehen, war nur zu groß und durchaus geeignet, zu Mißverständnissen und Irrtum zu führen. Daß auch tatsächlich Zweifel und Mißverständnisse nicht ausblieben, beweist schon der Umstand, daß Augustin im Schreiben an Prosper und Hilarius (De dono pers.) zu seinen Ausführungen in ep. 102, q. 2 Stellung nehmen und dieselben in seinem späteren Sinn erklären mußte. Außerdem ist festgestellt, daß die Position, die Augustin in diesem Antwortschreiben einnimmt und worauf er seine Apologie gegen Porphyr aufbaut, nach den Worten Christi selbst verfehlt ist.

In Ausdruck und Form offenbart dieser Brief, infolge des besondern Standpunkts, den der Verfasser bei dessen Abfassung einnehmen zu sollen glaubte, eine große Ähnlichkeit mit den Schriften Augustins aus der ersten Zeit seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Dieses Umstandes halber und wegen der Verwandtschaft des dem Wortlaut nach nächstliegenden Inhalts der quaest. 2 aus Sex quaest. contra pag. mit seinen Auffassungen aus der früheren Zeit haben wir die Untersuchungen über diesen Brief hier untergebracht, bei der Prüfung der Schriften aus der ersten Epoche.

Das Ergebnis dieser Prüfung lautet: Bis 397, wo er seine Div. quaest. ad Simpl. schrieb, lehrt Augustin die praedestinatio secundum praevisa merita. In seinen Schriften, die sich damit beschäftigen, ist meistens der Ausdruck mißverständlich, die Anschauungen sind teils falsch teils unsicher oder unbestimmt; die Verbindung der gegensätzlichen Faktoren ist zu unvermittelt.

§ 8. Übergangsstadium: Dogmatische Vertiefung; Augustin wird sich der Bedeutung der wirklichen Vorherbestimmung bewußt.

Schon im Jahre 397, also noch bevor Augustin durch die Pelagianer gezwungen wurde, für die Gnade in die Schranken zu treten — dies geschah zum erstenmal im Jahre 412 durch De pecc. mer. et remiss. et de bapt. parv. ad Marcell. —, finden wir in De div. quaest. ad Simpl. Ansätze zu einer vielseitigeren, besseren und vollständigeren Ergründung des Problems, zu einer Vertiefung desselben.

Augustin hatte offenbar selbst das Unvollkommene oder Irrige in seiner ganzen bisherigen, einseitig die Sache des menschlichen Willens vertretenden Auffassung entdeckt und das Bedürfnis empfunden, nun auch auf jenen andern, unvergleichlich tieferen Urgrund der wahren Gerechtigkeit und Seligkeit des Menschen aufmerksam zu machen und ihn gebührend zu berücksichtigen.

So bildet die Schrift De div. quaest. ad Simpl. aus dem Jahre 397 tatsächlich einen Wendepunkt in Augustins Auffassung.

In dieser Schrift setzt der Verfasser voraus, daß der Mensch mit eigenem Willen seine Seligkeit wollen muß und wollen kann, und sucht festzustellen, in welchem Falle nur der Mensch tatsächlich selig wird. Von dem Willensleben hat Augustin seine Aufmerksamkeit ab- und sie der Gnade Gottes, ihrem Wesen und Wirken, zugewendet.

Augustin ist der festen Überzeugung, daß seine neuen Anschauungen einen nicht zu unterschätzenden Fortschritt in der Erkenntnis bedeuten[1]. So sehr hat er selber an die Bedeutung dieses Fortschrittes geglaubt, daß er noch gegen Ende seines Lebens, in De praed. Sanct., also über 30 Jahre später, diese

[1] Siehe De praed. Sanct. c. 4, n. 8 (*M.* 44, 965 f); ferner De dono pers. c. 20, n. 52: Quod plenius sapere coepi in ea disputatione, quam scripsi ad beatae memoriae Simplicianum episcopum Mediolanensis ecclesiae in mei episcopatus exordio, quando et initium fidei donum Dei esse cognovi et asserui (*M.* 45, 1026). Vgl. De dono pers. c. 20, n. 55 (*M.* 45, 1027); Retr. l. 2, c. 1 (*M.* 32, 629 ff).

neuen Anschauungen aus De div. quaest. ad Simpl. geradezu auf eine göttliche Offenbarung zurückführte[1].

Zum erstenmal stellt Augustin in De div. quaest. ad Simpl. in deutlichen Worten den Satz auf, daß Gott in seiner Gnadenwahl nichts berücksichtigt als seinen eigenen, unerforschlichen Heilswillen. Er sieht sowohl die guten Werke als auch den Glauben der einzelnen voraus, aber nicht deshalb, weil er diese voraussieht, gibt er den einzelnen die Gnade. Gott schaut weder auf die opera noch auf die fides der Menschen bei seiner Gnadenverteilung, sondern er selber gibt manchen Menschen die fides und die opera, weil er auf Grund seines ewigen, unabänderlichen Ratschlusses, seines propositum, beschlossen hat, die betreffenden Menschen zu heiligen[2].

Seine Gnade ist somit eine absolut freie. Daß Jakob geliebt, Esau aber verstoßen wurde, erklärt nur eines, nämlich das ewige propositum Gottes und, ihm entsprechend und seine Beschlüsse ausführend, die electio. Nicht deshalb hat Gott die Heiligung der einen beschlossen, weil er voraussah, daß diese selbst irgendwie zu ihrer Auserwählung beitragen würden, sondern Gott hat die Seinen absolut auserwählt, d. h. einzig und allein deshalb, weil er sie retten wollte und er es von Ewigkeit her auf Grund selbsteigener Rücksichten und verborgener Absichten so beschlossen hatte. Der Heilsratschluß, das propositum, kommt sachlich zuerst — dann erst die electio; diese ist mit jenem und nur durch jenes gegeben[3].

---

[1] De praed. Sanct. c. 4, n. 8: Ecce quare dixi superius, hoc apostolico praecipue testimonio (1 Cor 4, 7) etiam me ipsum (außer Cyprian) fuisse convictum, cum de hac re aliter saperem, quam mihi Deus in hac quaestione solvenda, cum ad episcopum Simplicianum, sicut dixi, scriberem, revelavit (*M.* 44, 966).

[2] De div. quaest. ad Simpl. l. 1, q. 2, n. 5 (*M.* 40, 114). Vgl. ebd. n. 1—5 (*M.* 40, 111—114).

[3] Ebd. n. 6 7 8 (*M.* 40, 114 ff). In n. 6 (*M.* 40, 115 f) schreibt Augustin: Sed dictum est, ut secundum electionem propositum Dei maneret. Et ideo quaerimus, quia dictum est. Nisi forte sic est distinguenda sententia, non ut intelligamus tamquam ideo non ex

Selbst daß wir wollen, daß wir die Gnade aufnehmen und ihr willig gehorchen, gibt uns Gott. „Esau wollte nicht, und deshalb lief er nicht dem Ziele zu.“ Hätte er aber gewollt, so wäre es nur möglich gewesen, wenn Gott ihn ebenso wie Jakob dazu berufen, und ihm, wie Jakob, auf Grund dieser Berufung auch das Wollen gegeben hätte[1].

Wenn aber die Berufung von seiten Gottes zugleich den guten Willen in uns bewirkt, wie kann das Schriftwort „Viele sind berufen, aber wenige auserwählt“ noch auf Wahrheit Anspruch erheben? Augustin antwortet: Auch diese multi sind berufen, aber nicht in derselben positiv-wirklichen Weise wie die pauci. An die multi ist eine Berufung ergangen, die nicht genügte, um sie zum Guten zu bewegen, und die sie aus eigener Macht zu erfüllen nicht im stande waren. Deshalb lassen sich die multi zwar als vocati bezeichnen, nicht aber als electi[2].

Sogar daß der Heilswille Gottes unüberwindlich ist und daß die Wirksamkeit der göttlichen Erbarmung nicht dermaßen der Macht des Menschen ausgeliefert werden kann, daß angenommen würde, des Menschen Wille könne Gottes

operibus, sed ex vocante dictum esse „maior serviet minori“, ut secundum electionem propositum Dei maneret: sed ita potius, ut ad hoc de nondum natis et nondum aliquid operatis exemplum datum accipiatur, ne aliqua electio hic possit intelligi. Cum enim nondum nati fuissent, neque aliquid egissent sive bonum sive malum, ut secundum electionem propositum Dei maneret, id est, neque aliquid egissent bonum aut malum, ut propter ipsam actionem electio aliqua fieret eius qui bene egerat: cum ergo nulla esset electio bene agentis, secundum quam maneret propositum Dei, non ex operibus sed ex vocante, id est, ex eo qui vocando ad fidem gratia iustificat impium, dictum est ei, quia „maior serviet minori“. Non ergo secundum electionem propositum Dei manet, sed ex proposito electio: id est, non quia invenit Deus opera bona in hominibus, quae eligat, ideo manet propositum iustificationis ipsius; sed quia illud manet ut iustificet credentes, ideo invenit opera quae iam eligat ad regnum coelorum... Non tamen electio praecedit iustificationem, sed electionem iustificatio (n. 6; *M.* 40, 115 f). Vgl. n. 8—10 (*M.* 40, 115 ff).

[1] De div. quaest. ad Simpl. l. 1, q. 2, n. 10 (*M.* 40, 117).

[2] Ebd. n. 13 (*M.* 40, 118 f). Vgl. S. 95 A. 2 u. S. 96 A. 1.

Berufung und Erbarmung vereiteln, deutet Augustin in De div. quaest. ad Simpl. an. Die Berufung der Auserwählten ist von seiten Gottes unfehlbar wirksam; auch die Widerstrebenden weiß der Herr so zu berufen, daß sie sich bewogen fühlen, umzukehren und der besseren Einsicht folgen[1].

Der Kirchenvater macht auch hier schon darauf aufmerksam, daß Gott einzelne und bestimmte Menschen zur ewigen Seligkeit beruft und ihnen die hierfür notwendigen Gnaden gibt.

Dann antwortet Augustin auf die Frage, wie dieses letztere geschehe, damit, daß er sagt: Gott wisse den Menschen so zu berufen, die Mittel seiner Erbarmung unsern Bedürfnissen so anzupassen, daß diese Mittel ihr Ziel sicher nicht verfehlen[2].

Hiermit ist in großen Umrissen der Plan gezeichnet, nach dem Augustin fürderhin seine Ansichten über das schwierige Problem der Gnade und Freiheit ausgebaut hat. Von den obigen Sätzen hat er nicht einen einzigen zurückgenommen; wohl aber hat er sie alle noch einläßlicher behandelt und —

---

[1] Ebd. n. 12 (*M.* 40, 117 f): At illud manifestum est frustra nos velle, nisi Deus misereatur: illud autem nescio quomodo dicatur, frustra Deum misereri, nisi nos velimus. Si enim Deus miseretur, etiam volumus: ad eandem quippe misericordiam pertinet, ut velimus. Vgl. n. 17 (*M.* 40, 121 f).

[2] Ebd. n. 13: Ad alios autem vocatio pervenit; sed quia talis fuit qua moveri non possent, nec eam capere apti essent, vocati quidem dici potuerunt sed non electi. Et non iam similiter verum est „Igitur non miserentis Dei, sed volentis et currentis est hominis", quoniam non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit, quia si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intelligerent et sequerentur. Verum est ergo „Multi vocati, pauci electi". Illi enim electi, qui congruenter vocati: illi autem, qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati. Item verum est „Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei"; quia etiamsi multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur. Falsum est autem si quis dicit „Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis", quia nullius Deus frustra miseretur; cuius autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit eum congruere, ut vocantem non respuat (*M.* 40, 118 f). Vgl. n. 14 15 16 (*M.* 40, 119—122).

in dem Maße, als er sein Hauptaugenmerk den einzelnen Linien dieses Planes widmete — sie noch fester begründet und verschärft.

Gerade über das Verhältnis zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmung hat Augustin in De div. quaest. ad Simpl. ein klares, abschließendes Urteil noch nicht gegeben: es liegt darüber ein gewisses, unbestimmtes Dämmerlicht verbreitet. Der Verfasser von De div. quaest. ad Simpl. hat vor allem die absolute Gratuität der Gnade hervorheben wollen und deshalb immer wieder und mit Nachdruck betont, daß Gott die Gnade nicht verleiht in Rücksicht auf die praevisa fides vel opera. Augustin hat — mit andern Worten — nur eine falsche Ansicht abgewiesen über die Rolle, die dem Vorherwissen im Heilswirken Gottes zukommt, und hat somit gezeigt, wie man das Verhältnis des Vorherwissens zur Vorherbestimmung nicht auffassen darf. Wie sich das Vorherwissen positiv und direkt zur Vorherbestimmung, oder die Vorherbestimmung direkt und positiv zum Vorherwissen verhält in Sachen des Heils, darauf ist Augustin hier noch nicht eingegangen [1].

[1] Deshalb ist es auch verfehlt, Stellen wie n. 13 zu Gunsten eines Kongruismus auszubeuten, der eine eigentliche Lösung des schwierigen Problems darstellen will. Augustin will doch in n. 13 nichts anderes sagen, als daß der Schöpfer seine Geschöpfe durch und durch kennt, daß er seine Einwirkung auf dieselben entsprechend der Beschaffenheit, die er selbst ihnen gegeben hat, abzumessen und zuzumessen im stande ist, und endlich daß er über die Fähigkeiten, die er ihnen gegeben hat, verfügt und mit ihnen rechnet nach seinem unerforschlichen Ratschluß. Eine tiefere Erklärung der Begnadigung, d. h. der Einblick in das göttliche „wie" hiervon, sollte damit nicht gegeben werden und ist auch tatsächlich darin nicht enthalten. Besonders liegt darin kein Hinweis auf eine praescientia conditionalium, wie sie der Kongruismus versteht und in diesen Texten finden möchte. Daß Gott weiß, welcher Gnaden jeder Mensch bedarf, daß er weiß, wie ein jeder sich verhalten wird in jedem Augenblick seines Lebens, und daß die Vorherbestimmung in dem Sinne des Vorherwissens sich bedient, als wir zum Verständnis der Sache den einheitlichen, absoluten Akt Gottes begrifflich trennen, und deshalb diese Einheit erst dadurch wieder einigermaßen herstellen können, daß wir die Begriffe zusammenführen — das liegt auf der Hand. Und darum allein handelt es sich hier bei Augustin. Daß aber die Befähigung des Menschen, mit einer bestimmten Gnade mitzuwirken,

Dieselben Anschauungen, wie in De div. quaest. ad Simpl., sind es, die sich in den dogmatischen und exegetischen Schriften aus der Epoche von 397 bis zu Augustins Auftreten gegen die Pelagianer (412) verdichtet haben zu dem Begriff des göttlichen Wissens als eines absolut bedingungslosen, eines Wissens, das in keinem Stück sich passiv verhält, nichts empfängt, sondern rein und ganz aktiv ist, alles spendet[1]. Die Position ist richtig und dieselbe, die Augustin gegen die Pelagianer angenommen hat; hier ist sie aber noch ganz allgemein charakterisiert und bleibt infolgedessen gedeckt, die einzelnen, tieferen Folgerungen, zu denen Augustin von dieser Position aus gelangte, treten noch nicht hervor.

Mit Recht erinnerte Augustin in den Jahren 428 und 429 Prosper und Hilarius[2] und durch diese die Massilienser daran, daß er bereits vor Ausbruch der pelagianischen Häresie gelehrt habe, Gott müsse uns alles geben, wessen wir zu unserem

---

oder die Nichtbefähigung eines andern, Gott geradezu fremd gegenüberstehen und er in ihnen gleichsam einen Anhaltspunkt findet, dessen er als Mittel benötigt, um seinen Ratschluß ausführen zu können; daß also aptum esse Sache des Menschen ist in dem Sinne, daß der Mensch es förmlich als conditio zur Berechnung der nötigen Gnade seinem Herrn vorhält und Gott es nur schaut — davon hat Augustin nichts gesagt.

Woher Gott seine Kenntnis nimmt, wie er schaut, wie seine Erkenntnis innerlich beschaffen und innerlich mit der Vorherbestimmung zu verbinden ist, auf diese Fragen läßt sich Augustin in De div. quaest. ad Simpl. absolut nicht ein. Nur den äußerlichen Zusammenhang zwischen ihnen will er herstellen; verbinden will er zu der einen göttlichen Tat die, menschlich betrachtet, verschiedenen Tätigkeiten, denen begrifflich getrennte Gebiete zugewiesen sind, und deshalb sagt er überaus vorsichtig: Gott ordne die Schicksale der Menschen an und verfüge darüber nach seinem ewigen Ratschluß, durch seine Gnadenwahl und auf Grund dessen, was er in seiner ewigen Weisheit schaut — also nicht blind, sondern unendlich klug und weise; nicht willkürlich, sondern sich selber konsequent, indem er den Geschöpfen die Rücksicht schenkt, die er ihnen schenken wollte und dergemäß er sie geschaffen hat. Aber so trennen dürfen wir diese Begriffe nicht, daß wir stillschweigend die absolute Einheit des einen suppositum (etwa des Vorherwissens) mit dem andern (etwa der Vorherbestimmung) übergehen und voraussetzen, daß, was wir dem Vorherwissen zuschreiben, auch in Gott die Vorherbestimmung und Gnade nichts angeht.

[1] Vgl. 3. Kap. § 5, S. 68—73.

[2] De dono pers. c. 20, n. 52 (*M.* 45, 1026).

irdischen und ewigen Leben bedürfen, und verweist auf die Worte Conf. l. 10, c. 31, n. 4; c. 37, n. 1: da quod iubes et iube quod vis[1], die einstens in Rom ein Bischof in Gegenwart Pelagius' erwähnte, und derentwegen dann dieser Bischof mit Pelagius in Streit geriet. Wenn da quod iubes et iube quod vis richtig verstanden werden soll, so sagt Augustin in De don. pers., dann muß eben auch die fides in ihrem ganzen Bestand und Umfang darin inbegriffen werden. Ferner weist Augustin darauf hin, daß er in den Bekenntnissen an seinem und seiner Mutter Beispiel geschildert habe, wie Gott jene selbst zum Glauben hinführt, die ihm gegenüber aversi oder adversi sind, und erinnert daran, wie er im Laufe des Buches vor allem um die Gnade der Beharrlichkeit gebeten habe; dann bemerkt er, das alles seien Gnaden, freie Geschenke Gottes gewesen, und daß Gott sie geben wollte, habe er von Ewigkeit her gesehen.

Augustin will beweisen, daß sachlich schon in den Confessiones (400) die Ansicht enthalten ist: Gott sieht in dem gottseligen Leben des Menschen nicht eine Tat des Menschen, sondern sein eigen Werk. Es ist eine erste noch nicht so scharf wie später ausgesprochene Übertragung jener allgemeinen, mehr philosophischen Formel: non ideo novit, quia sunt; sed sunt, quia novit, auf das übernatürliche Gebiet der menschlichen Rechtfertigung[2]. Die absolute metaphysische Priorität und Aktivität Gottes in allem Sein und Werden ist darin zum Ausdruck gebracht.

§ 9. Letztes Stadium: Das Interesse für die Vorherbestimmung verdrängt immer mehr dasjenige für das reine Vorherwissen; dieses erscheint als durch jene erst und schlechthin gegeben; immer schärfere Betonung des absoluten, bedingungslosen Charakters der Vorherbestimmung.

1. In der ersten Zeit der pelagianischen Streitigkeiten (412 bis 425) kam Augustin über die in De div. quaest. ad Simpl.

[1] De dono pers. c. 20, n. 53 (*M.* 45, 1026).

[2] Siehe De civ. Dei l. 11, c. 10 (*M.* 41, 327). De trin. l. 6, c. 10, n. 11 (*M.* 42, 931); ebd. l. 15, c. 13. Vgl. De gen. ad litt. l. 5, c. 18, n. 36 (*M.* 34, 334); De civ. Dei l. 11, c. 7 (*M.* 41, 322); In ps. 49, n. 18 (*M.* 36, 577).

niedergelegten Resultate nicht hinaus; er ging nicht einmal so gründlich und ausführlich auf diese Gedanken und Untersuchungen ein wie in seiner Schrift an den Nachfolger des Bischofs Ambrosius.

Denn der erste Anlauf der pelagianischen Häresie war derb und brutal; er leugnete ganz elementare Grundsätze des christlichen Glaubens, wie die Erbsünde, die Notwendigkeit der inneren Gnade, identifizierte die Gnade mit dem Gesetz (Ähnlichkeit mit Theodor von Mopsuestia). Konsequenterweise bestritt er auch die Notwendigkeit der Taufe, welche Christus gerade zu dem Zweck eingesetzt hatte, damit durch sie die erbliche Sündenschuld des Menschen getilgt und die göttliche Huld und Gnade der von Sünden gereinigten Seele durch das Sakrament eingegossen würden.

Der Pelagianismus erkannte somit nur die Möglichkeit persönlicher Versündigung an, hielt den Menschen für dermaßen sittlich selbständig, daß er das Gute und Böse einzig und allein aus seiner sittlichen Anlage heraus tue, und hob natürlicherweise, infolge seines Standpunktes, jede eigentliche Erlösung und Auserwählung in Christo auf.

Das Endresultat der pelagianischen Grundirrtümer war, daß sich der Mensch seine Erlösung und sein Heil an der Hand des Gesetzes selbst verschaffe oder durch Mißachtung des Gesetzes verscherze. Gnade und Erlösung waren somit für den Pelagianer nur ein äußeres Mittel zur Heiligung, das dem Menschen zur Verfügung steht, wenn er sich dessen bedienen will.

In tiefen und subtilen Gedanken bewegte sich mithin der Pelagianismus durchaus nicht. Gerade seine schnell fertige Verneinung christlicher Geheimnisse und seine derbeinfachen Erklärungen enthoben ihn der Notwendigkeit, feine Unterscheidungen zu treffen; sie ließen solche Unterscheidungen nicht einmal zu.

So konnte Augustin, solange er nur die Pelagianer zu bekämpfen hatte, auf die intimen Verschlingungen des Problems von Gnade und Freiheit nicht eingehen. In dieser Be-

ziehung waren für ihn die späteren semipelagianischen Streitigkeiten von größerem Wert und Nutzen.

Die letzte und unstreitig die höchste Anregung verdankte Augustin den beiden, Prosper und Hilarius, die zwar der semipelagianischen Richtung nicht angehörten, aber, durch den Widerstreit der Meinungen sogar im eigenen Kloster beunruhigt, Aufschluß über die tiefen Geheimnisse des Problems zu erhalten wünschten.

Solang es also Augustin nur mit dem Pelagianismus zu tun hatte, mußte er vor allem die Notwendigkeit der Gnade schlechthin und deren Bedeutung einschärfen; er mußte lehren, daß wir alle unter dem Fluch der Erbschuld geboren werden und dem Wahn entgegentreten, als hätte sich jede Seele persönlich und selbst diesen Fluch zugezogen. Als Konsequenz daraus ergab sich für Augustin noch die Pflicht, festzustellen, daß alle Menschen der Taufe bedürfen und weshalb sie deren bedürfen, die Taufe zu erweisen als die einzige, unbedingt notwendige Pforte zur übernatürlichen Gerechtigkeit.

Feinere Untersuchungen unterbleiben. Nur hie und da fällt eine Bemerkung, die uns einigermaßen auf das Thema von dem Zusammenhang des Vorherwissens mit der Vorherbestimmung führt. In De pecc. mer. et rem.[1] (412) lehrt Augustin: Unser Mittler Jesus Christus habe sein medicamentum, den Glauben, niemals denjenigen versagt, die er per certissimam praescientiam et futuram beneficentiam secum regnaturos in vitam praedestinavit aeternam. Diese Wendung gibt noch nicht genau zu erkennen, wie das Verhältnis zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmung gedacht werden soll. Aus der ausgehobenen Stelle geht mit Sicherheit nur hervor, daß, nach Augustin, die Vorherbestimmung von dem Vorherwissen im Sinne der praevisa merita nicht abhängig gemacht werden darf; die scientia media, wie sie etwa die Pelagianer auf Grund ihrer Anschauungen gedacht hätten und hätten denken müssen, ist darin auf keinen Fall enthalten. Ob vielleicht

[1] l. 2, c. 29, n. 47 (*M.* 44, 179).

die scientia media im Sinne des Molinismus damit vereinbart werden könnte? Jedenfalls klingt der Ausdruck, den Augustin hier gebraucht, noch nicht so resolut prädestinatianisch — das Wort wird in diesem Zusammenhang nicht gebraucht im Sinne des häretischen Prädestinatianismus, sondern nur im Sinne einer bedingungslosen Prädestination zum Heile — wie seine späteren Schriften in ihrem ganzen Umfang, in denen er direkt das Vorherwissen in ein absolutes Abhängigkeitsverhältnis zu der Vorherbestimmung setzt.

Auch die Wendung, die Augustin in De spir. et litt. (Ende 412) gibt, befriedigt den Forscher nicht, der bei ihm eine bestimmte, unzweideutige Erklärung finden möchte. Er sagt nämlich: Das gerechte Leben ist nicht nur deshalb ein Geschenk Gottes, weil Gott uns dazu das Werkzeug, den Willen, und die Vorlage, das Gesetz, gegeben hat, sondern vor allem deshalb, weil er durch den Heiligen Geist die Liebe ausgegossen hat in die Herzen derjenigen, die er voraussah, um sie zu prädestinieren, die er prädestinierte, um sie zu berufen, die er berief, um sie zu rechtfertigen, die er rechtfertigte, um sie zu verherrlichen[1]. In demselben Buch sagt Augustin an einer andern Stelle: Domus filiorum promissionis haec est, non operum propriorum, sed beneficii Dei. Denn dasjenige verspricht Gott, was er selber tut: nicht verspricht er, während ein anderer das Verheißene vollbringt. Das hieße vorhersagen, nicht versprechen[2].

Diejenigen, die gerettet werden, verdanken ihr ewiges Heil der freien Erbarmung Gottes, und ihr allein. Das

---

[1] De spir. et litt. c. 5, n. 7: Sed quia per Spiritum Sanctum diffundit caritatem in cordibus eorum, quos praescivit ut praedestinaret, praedestinavit, ut vocaret . . . (*M.* 44, 204). Augustin liebt es, an Röm 8, 29 f anzuknüpfen; so in In Ioann. tr. 45, n. 12 ff (*M.* 35, 1496). In ps. 150, n. 3 (*M.* 37, 1962 f). De spir. et litt. c. 24, n. 40 (*M.* 44, 224 f). De nat. et grat. c. 5 (*M.* 44, 250). Contra duas ep. Pelag. l. 2, c. 10, n. 22 (*M.* 44, 586 f). De corr. et grat. c. 7, n. 14; c. 9, n. 23; c. 12, n. 35 (*M.* 44, 924 930 938). Exp. quor. prop. ex ep. ad Rom. 55 (*M.* 35, 2076).

[2] De spir. et litt. c. 24, n. 40 (*M.* 44, 224).

Gegenstück hiervon bildet die Annahme, daß das ganze Menschengeschlecht nach strengster Gerechtigkeit der ewigen Verdammnis verfallen ist, eine massa damnata, die sich aus eigener Kraft nicht erheben kann. Diejenigen, die Gott als seine Lieblinge vorausgesehen und dazu vorherbestimmt hat, mögen ihm deshalb unaussprechlichen Dank wissen; denn ohne der ewigen Gerechtigkeit etwas zu vergeben, hätte Gott nach dem Sündenfall alle Menschen der ewigen Verdammnis überantworten können[1].

2. In seinem Kommentar über das Johannesevangelium beleuchtet Augustin die Berufung und Vorherbestimmung der Seligen durch Gott in einer Weise, die seinem späteren Standpunkt schon näher kommt, so daß kaum mehr ein Zweifel darüber bestehen kann, daß er eine Abhängigkeit der Vorherbestimmung von dem Vorherwissen nicht annimmt[2]. Es geht aus Augustins Betrachtung über das Schriftwort: „Der gute Hirt kennt die Seinigen", recht deutlich hervor, daß der Kirchenvater hier mit aller Bestimmtheit den Schwerpunkt auf die Vorherbestimmung legt und das Vorherwissen mehr als unzertrennliche Begleiterin der Vorherbestimmung mitanführt. Im Anschluß an die Worte des Apostels Paulus (Röm 8, 28—30) sagt Augustin: Manchmal wissen die Menschen nicht, daß sie Schafe des guten Hirten sind; er aber kennt seine Schafe: er kennt sie auf Grund jener Vorherbestimmung,

[1] De nat. et grat. c. 5 (*M.* 44, 250). Vgl. Rottmanner, Der Augustinismus 10, Text und A. 1—3. In recht drastischer Weise verleiht Augustin diesem Gedanken dort Ausdruck, wo er von den vasa irae spricht, die Gott zur ewigen Strafe, und von den vasa misericordiae, die er zur ewigen Seligkeit bestimmt und berufen hat. Eine längere Erörterung darüber finden wir schon in De div. quaest. ad Simpl. l. 1, q. 2, n. 18 ff (*M.* 40, 122—126). Vgl. Ep. 194, c. 6, n. 22 u. 23 (*M.* 33, 882). Enchir. c. 100, n. 26: bene utens et malis, tamquam summe bonus, ad eorum damnationem, quos iuste praedestinavit ad poenam, et ad eorum salutem, quos benigne praedestinavit ad gratiam (*M.* 40, 279); vgl. c. 99 101 102 (*M.* 40, 278 279 f); Ep. 194, c. 3—7 (*M.* 33, 878—883). Vgl. die noch unreife und unfertige Behandlung dieses Gedankens in De div. quaest. 83, q. 68 (*M.* 40, 70—74).

[2] In Ioann. tr. 45, n. 12—14 (*M.* 35, 1724—1727).

jenes Vorherwissens, jener Auserwählung, die da waren, bevor die Welt erstand. Und nun betont Augustin ein Moment, das so recht dafür zeugt, daß er die Gnadenwahl der Vorherbestimmung allein zuschreibt, ohne irgend einen Beitrag von seiten des Vorherwissens anzunehmen. Er weist hin auf die große Zahl derjenigen, die scheinbar nicht zur Herde des guten Hirten gehören und doch einstens ihm folgen werden ins Jenseits, und er macht uns aufmerksam auf jene andern, die hienieden weit besser disponiert, empfänglicher wären, und die dennoch keine Schafe des guten Hirten sind. Vor dem Auge des guten Hirten gilt für beide Gruppen gerade das Gegenteil von dem, was gelten müßte, wenn der Herr irgend etwas berücksichtigen wollte oder sollte, das vom Menschen käme, und wenn er in seiner Gnadenwahl das Vorherwissen zuerst um irgendwelche Auskunft anginge. Dies bestätigt das Schlußwort von n. 12: Ecce audiunt isti, non audiunt illi: et tamen secundum praedestinationem non oves isti, oves illi. Freilich so entscheidend und endgültig formuliert ist die Ansicht von der bedingungslosen Vorherbestimmung hier noch nicht wie in De praed. Sanct. und in De dono pers. von den Jahren 428 und 429.

Eine neue Beleuchtung erhält das Gesagte aus In Ioann. tr. 45, n. 13, wo Augustin das Geheimnis der perseverantia streift. Wer zu Christus kommt, hört manche heilsame Lehre, er hört auch die Worte: „Wer aber ausharrt bis zum Ende, der wird gerettet werden.“ [1] Diese Worte hören die wahren Schafe des guten Hirten, und es ist nicht möglich, daß sie sich an denselben nicht erfüllten. „Sollte es auch dem einen oder andern (dieser wahren Schafe) eine Zeitlang nicht danach gelüsten, sollte es erkalten und einer fremden Stimme folgen: wenn es tatsächlich vorherbestimmt ist, wird es nur vorübergehend irren und in Ewigkeit nicht verloren gehen“; „denn ist es vorherbestimmt, so hat Gott auch dessen Irrtum und Rückkehr vorhergesehen“.

[1] Mt 10, 22.

Diese kurze Erörterung über die Beharrlichkeit ist verhältnismäßig noch sehr unvollkommen im Vergleich mit der letzten Abhandlung Augustins, die ganz dem donum perseverantiae gewidmet ist, nämlich der Schrift De dono pers.

Kennt Gott die Seinen, kennt er sie, weil er sie dazu vorherbestimmt hat, daß sie sein würden und sein blieben bis zum Tode, so folgt daraus (In Ioann. tr. 45, n. 14), daß Gott jeden Vorherbestimmten mit Namen kennt und jeden einzelnen mit Namen beruft. Schon klarer als in De div. quaest. ad Simpl. l. 1, q. 2, 1—40 110—128 tritt uns die Lehre Augustins von der partikulären Prädestination hier entgegen.

Es entspricht auch dem immer schärferen Hervorkehren der Vorherbestimmung, daß Augustin mehr und mehr von der Gewißheit der Vorherbestimmung spricht, während er früher nur von der Gewißheit des Vorherwissens gesprochen hatte.

Im ersten Buch seines Werkes De anima et eius origine[1] (419—420), das der Bekämpfung Vincentius Victors aus Mauretania Caesariensis — eines ehemaligen Rogatisten[2] — gewidmet ist, spricht freilich Augustin zunächst noch von der absoluten Gewißheit und Untrüglichkeit des Vorherwissens. Vincentius Victor nahm an, daß die Seelen der kleinen Kinder, die vor dem Empfang der Taufe aus dem Leben scheiden, nicht wegen der Erbsünde, wie Augustin sie lehrte, verdammt werden, sondern auf Grund späterer Sünden, die sie begangen hätten, falls sie am Leben geblieben wären, und die Gott vorauswisse[3].

---

[1] c. 12, n. 15 (*M.* 44, 483); vgl. c. 7—12). Vgl. ferner Ep. 217, c. 6, n. 22 (*M.* 33, 986 f).

[2] Rogatus, Bischof von Cartenna, stiftete um 370 eine eigene Partei (Rogatisten, Rogatianer), die mildere Grundsätze befolgte als die übrigen Donatisten und besonders das Treiben der Circumcellionen entschieden tadelte. Vgl. Hergenröther, Kirchengesch. I[4] 413.

[3] Es wurde also in pelagianischen Kreisen sehr viel mit dem Begriffe des Vorherwissens operiert. Allerdings war dieser Begriff falsch gefaßt und wurde ihm eine falsche Verwendung zu teil. Besonders in

Auf Vincentius' Einwurf entgegnet Augustin unter anderem, daß bei Vincentius' Annahme ein göttliches Vorherwissen vorausgesetzt werde, das ein Ding der Unmöglichkeit sei. Denn es wird behauptet, daß Gott um zukünftige Sünden dieser Kinder wisse, die in Wirklichkeit nicht zukünftig sind, die überhaupt mit der Wirklichkeit nichts zu schaffen haben.

Selbstverständlich ist dieser Begriff des Vorherwissens, dessen Ungereimtheit und Unmöglichkeit Augustin dem Vincentius vorwirft, nicht zu verwechseln mit der scientia media des Molinismus. Vincentius' Vorherwissen schaut Sünden, wo keine sind, in einem fiktiven längeren Leben solcher Kinder, denen ein längeres Leben nicht beschieden ist, und bringt diese fiktiven Sünden eines ebenso fiktiven Lebens in Anschlag als schuldhafte Wirklichkeit und Materie zur Anklage der Seele vor Gott. Die scientia media der Molinisten erstreckt sich dagegen nur auf das bedingt-zukünftige Verhalten des menschlichen Willens gegenüber den eventuellen Anregungen und Einflüssen Gottes.

Gewiß hat Augustin nur das Vorherwissen, wie Vincentius es auffaßte, treffen wollen. Aber seine strenge Verteidigung des Vorherwissens gegen alles, was nicht real ist oder nicht schlechthin zu dem thesaurus rationum intelligibilium gehört und mehr auf ein gewisses kompliziertes Kombinationsverfahren in der göttlichen Erkenntnis hindeutet, spricht nicht einmal zu Gunsten der scientia media des Molinismus. Dazu kommt noch, was Augustin, wie schon bemerkt, von nun an über die ursprüngliche Gewißheit der Prädestination lehrt, einer Gewißheit, die der Vorherbestimmung selbst zukommt, die letztere also nicht nur besitzt auf Grund ihres innigen Verhältnisses mit dem Vorherwissen Gottes.

Allerdings spricht Augustin in De anima et eius origine noch nicht in so „schroffer" Weise von der Gewißheit der

---

De anima et eius origine geht Augustin auf diese schwache Seite der Ausführungen seiner Gegner ein: Hanc ergo quaestionem frustra se putans (Vincentius Victor der Rogatist) de praescientia Dei dissolvere ... (l. 1, c. 8).

Vorherbestimmung wie in den allerletzten Schriften[1]. Vincentius hatte behauptet, es sei möglich, daß Gott ein Kind zum Empfang der Taufe vorherbestimmt habe, und daß dieses Kind unerwarteterweise durch Mord sterbe, bevor es getauft sei. Dem gegenüber betont Augustin die Gewißheit der Vorherbestimmung in dem Sinne, daß die Vorherbestimmung aus sich heraus Anspruch auf absolute Sicherheit erhebt. Gott kann nicht gestatten, daß sich der Mensch mit Erfolg seiner göttlichen Vorherbestimmung widersetze. Ebensowenig als Gott sich täuschen kann in seinem Vorherwissen, ebensowenig kann seine Vorherbestimmung umgangen oder betrogen werden[2].

Vom Jahre 426 an, aus dem De gratia et libero arbitrio stammt, verfolgte Augustin den Satz von der Gewißheit der Vorherbestimmung bis zu seiner schärfsten Spitze weiter. Diese äußerste Anschauung war eben damit gegeben, daß Augustin einfachhin die Vorherbestimmung als den Fundort des Vorherwissens im eigentlichen Sinn des Wortes — denn göttliches Wissen ist notwendigerweise auch in der Vorherbestimmung enthalten — aufstellt, nicht diese als Anknüpfungspunkt der Vorherbestimmung an die menschliche Freiheit auffaßte. Von Bedeutung hierfür ist auch, daß sich Augustin später recht klar für die Annahme eines bedingungslosen, partikulären Heilswillens in Gott ausspricht.

3. Gegen den ersten Angriff des Pelagianismus hatte Augustin, wie schon bemerkt wurde, die fundamentalen Dogmen der Kirche (Erbsünde, freie Erlösung und Gnade Gottes) verteidigen und Verirrungen gröbster Art bekämpfen müssen und infolgedessen die Gelegenheit nicht gehabt, in der einmal eingeschlagenen Richtung weiterzugehen, sie durchzudenken bis in ihre letzten Konsequenzen. Hierzu wurde er veranlaßt, als sich die Mönche von Hadrumetum in zwei Parteien ge-

---

[1] Siehe z. B. l. 3, c. 10, n. 13 (*M.* 44, 517 f). Vgl. Ep. 194, c. 7 (*M.* 33, 885 f).

[2] Vgl. Rottmanner, Der Augustinismus 22, Text und A. 1.

spalten hatten, wovon die eine Partei mehr pelagianisch, die andere „augustinisch“ gesinnt war[1].

Augustin schrieb für die hadrumetischen Mönche (426) zwei Schriften: zuerst De gratia et libero arbitrio, ein Buch, das mehr den dogmatischen Charakter der beiden in der Überschrift bezeichneten Elemente zu erweisen suchte und ein grundlegendes Dokument sein wollte; dann De correptione et gratia, ein Buch, worin Augustin seine Untersuchungen vertiefte zum Zweck der Belehrung jener Mönche und des Ausgleichs der Gegensätze, die zwischen ihnen herrschten.

Augustin nahm von seinen bisher gelehrten Ansichten und Sätzen nicht ein Jota zurück, um jene zu befriedigen, die pelagianisch dachten. Vielmehr wurde er, in dem Bestreben seine Aufstellungen zu verteidigen und zu begründen, dazu geführt, sie schärfer zu bestimmen und zu formulieren: Augustin lehrt in beiden Schriften und in der eindringlichsten Weise die absolute Gewißheit der Vorherbestimmung.

Das Si praedestinatus est, ad tempus erravit, in aeternum non periit[2] aus dem Kommentar zum Johannesevangelium erweitert und erklärt er hier, indem er sagt: Gott lasse dem Vorherbestimmten selbst die Sünde zum Heil gereichen[3].

Besonders in De corr. et grat. (426—427) verficht Augustin entschieden den Satz, daß die Beharrlichkeit ein reines Geschenk der göttlichen Gnade sei, ein Geschenk, das Gott dem einen gebe, dem andern vorenthalte, ohne daß er dabei Rücksicht nähme auf den betreffenden Menschen und seine Gesinnungen, sondern einzig und allein, weil er so will[4].

Und derjenige, dem Gott dieses Gut erteilt, kann nicht verloren gehen; Gott gibt ihm zugleich mit der Berufung zur perseverantia eine unbesiegbare Kraft, die den Menschen zum Ziele führen muß. Als deshalb der Hohepriester „Christus

---

[1] Siehe Ep. 214, n. 1 (*M.* 33, 968 f).

[2] In Ioann. tr. 45, 13 (*M.* 35, 1725 f).

[3] De corr. et grat. c. 9, n. 24 (*M.* 44, 930). Vgl. Rottmanner, Der Augustinismus 16, Text und A. 2.

[4] De corr. et grat. c. 8 9 (*M.* 44, 925—931).

für Petrus um die Gnade bat, es möchte sein Glaube nie wanken, worum anders hat er gebeten, als daß Petrus im Glauben den freiesten, stärksten, unbesiegbarsten, ausdauerndsten Willen hätte", d. h. von Gott erhielte? ... Denn der Wille des Menschen zieht sich die Gnade nicht zu auf Grund seiner Freiheit, sondern durch die Gnade gelangt der Mensch erst zur Freiheit, und damit er in ihr ausharre, erlangt er durch sie Lust und Ausdauer und eine unüberwindliche Kraft[1].

Etwas weiter unten sagt Augustin[2] sogar, damit trotz der vielen Versuchungen und der Schwäche unseres Willens die Vorherbestimmung zur endgültigen Beharrlichkeit sich verwirkliche, „kam Gott der Schwachheit des menschlichen Willens in der Weise zu Hilfe, daß der Wille durch die göttliche Gnade unabweislich (indeclinabiliter) und unüberwindlich (insuperabiliter) angetrieben und so, obschon geschwächt, dennoch nicht unterliege, noch durch irgend ein Hindernis besiegt würde. Gott hat ferner den Schwachen gegeben, daß sie ipso donante invictissime quod bonum est vellent et hoc deserere invictissime nollent[3].

Hiermit hat Augustin so energisch als möglich ausgedrückt, daß Gott seinen absoluten Heilswillen im Herzen der Menschen einfach durchsetzt. Daran, daß von des Menschen Seite aus der Plan Gottes und sein Wille hintertrieben werden könnten,

---

[1] De corr. et grat. c. 8, n. 17 (*M.* 44, 926).

[2] Ebd. c. 12, n. 38 (*M.* 44, 945 f).

[3] Vgl. zu insuperabiliter die Bemerkung Rottmanners (Der Augustinismus 21 A. 2): In der Migneschen Ausgabe (44, 940) wird in se parabiliter statt in su perabiliter gesetzt, mit der frivolen Note: Vocem insuperabiliter expunximus utpote novis erroribus faventem. Die Note Mignes, womit er die Abänderung des insuperabiliter in inseparabiliter begründet, ist tatsächlich frivol und hinfällig. Sie beweist, daß er keinen andern Grund dafür hatte als die Sorge, es möchte dieser bestverbürgte Ausdruck nicht mit der Kirchenlehre übereinstimmen. Sie beweist ferner, daß diejenigen nicht so unrecht haben, die dafür halten, Augustin sei hier und an andern Stellen seiner letzten Schriften zu weit gegangen und begünstige die Lehre von einer gratia irresistibilis. Vgl. den Schlußsatz von De corr. et grat. c. 8, n. 17 mit dem insuperabilem fortitudinem. Vgl. S. 109 A. 1.

ist nicht zu denken; denn will Gott jemand selig machen, so kann diesem positiven Heilswillen Gottes niemand widerstehen, hat doch der Allmächtige die omnipotentissima potestas, die Herzen dorthin zu neigen, wohin er will[1].

Hat Augustin mit solchen Sätzen wirklich eine gratia ad perseverantiam irresistibilis gelehrt? Man wird es kaum in Abrede stellen können. Hatte er sie früher schon gelehrt? Nein; aber früher hatte ihn das Problem der perseverantia noch nicht so gründlich beschäftigt. Hat Augustin diese Sätze retraktiert? Nein, im Gegenteil! In seiner Schrift De dono pers. (428—429) sagt er nämlich[2] — und nicht ohne eine gewisse Befriedigung —, er habe wohl nirgends ausdrücklicher und klarer bewiesen, daß die Beharrlichkeit ein Geschenk Gottes sei, als in De corr. et grat., nimmt aber von den dortigen Ausführungen kein Jota zurück.

Eine andere Frage ist diese: Wie ist das resistere non posse, wie sind die ähnlichen Ausdrücke zu verstehen, die uns nahelegen, Augustin habe hier von einer gratia irresistibilis gesprochen?

Wollte Augustin hier im Zusammenhang wirklich sagen, die Gnade der Beharrlichkeit sei in se irresistibilis, so daß der einzelne im Einzelfall nicht anders kann, als ihr zu

---

[1] De corr. et grat. c. 14, n. 45 (*M.* 44, 943). Vgl. Cum autem homines per correptionem in viam iustitiae seu veniunt seu revertuntur, quis operatur in cordibus eorum salutem, nisi ille, cui volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium? (c. 14, n. 43.) Non est itaque dubitandum, voluntati Dei, qui in coelo et in terra omnia quaecumque voluit fecit, et qui etiam illa, quae futura sunt fecit (Ies. 45 sec. LXX), humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult (c. 14, n. 45). Numquid iste (Amasai) posset adversari voluntati Dei, et non potius facere eius voluntatem, qui in eius corde operatus est per Spiritum suum quo indutus est, ut hoc vellet, diceret et faceret? (ebd.) Non enim hoc non ex animo, aut non ex bona voluntate fecerunt, quod fecerunt corde pacifico: et tamen hoc in eis egit, qui in cordibus hominum quod voluerit operatur (ebd.). Deshalb ist auch die voluntas Dei quam certa, immutabilis, efficacissima (Ench. c. 95; *M.* 40, 275 f).

[2] c. 11, n. 55 (*M.* 45, 1027).

gehorchen? Oder wollte Augustin vielleicht nur jene logische Notwendigkeit hervorheben, die wir schon früher bei dem Vorherwissen gefunden haben, und zeigen, daß die Gnade nur insofern irresistibilis ist, als sie vorherbestimmt ist, d. h. ihr Ziel ebensowenig verfehlen kann, als eine vorhergewußte Tat unterbleiben könnte?

Im ersten Fall hätte wohl Augustin dort, wo er die gratia irresistibilis lehrt, das liberum arbitrium faktisch aufgehoben, wenn auch unbewußt und wider seinen Willen. Anderseits hat er seine Ausdrücke so gewählt und in einen dermaßen prädestinatianischen Zusammenhang verwoben, daß uns nur die erste Hypothese annehmbar erscheint.

Der ganze Inhalt der angezogenen Stellen und des Buches, dem sie entnommen sind, der Geist, der aus De corr. et grat. spricht, lassen darauf schließen, daß Augustin etwas anderes meint als nur jene necessitas consequentiae, an der, wie Augustin selbst gezeigt hat, unbeschadet des Vorherwissens festgehalten werden kann und muß. Der Verfasser von De corr. et grat. betont zu sehr die innere, unwiderstehliche Kraft des göttlichen Willens, um eine solche Erklärung seiner Worte zu gestatten. Er spricht von der unwiderstehlichen, ursprünglichen Sieghaftigkeit, von dem direkten, unwiderstehlichen Wirken des göttlichen Willens, nicht von dem unfehlbaren Eintreffen seines auf die unendliche Weisheit und Allmacht zurückzuführenden Ratschlusses.

Zwischen non posse resistere und non potest esse, ut résistat ist ein Unterschied. Letzterer Ausdruck wäre nicht nur zulässig gewesen, sondern er stimmt sicher und er gäbe der fraglichen Stelle den Sinn einer necessitas consequentiae. Non posse resistere legt hingegen den Sinn der necessitas consequentis nahe.

Daß schlechthin der Mensch dem göttlichen Willen nicht widerstehen kann, ist ja selbstverständlich. Hier ist die Frage die, ob die Gnade Gottes so im Menschen wirkt, daß die omnipotentissima voluntas dem menschlichen Willen in der Weise sich aufdrängt, daß dieser nicht anders handeln kann, mit

andern Worten, den göttlichen Willen erfüllen muß? Diese Frage dürfen wir nicht bejahen. Unseres Erachtens liegt aber in De corr. et grat. ebenso wie in den späteren Schriften ein Zug nach einer solchen Anschauung.

Augustin stand im letzten Stadium seines Lebens unter dem Bann zweier gewaltiger Gedanken. Der erste dieser Gedanken war: Der Mensch ist vor der Gnade nicht frei, frei wird er erst durch die Gnade, d. h. diese befreit ihn vom Joch der Sünde und befähigt ihn zum Guten. Der zweite Gedanke war derjenige von der Vollursächlichkeit Gottes bei der Begnadigung, von der absoluten Prädestination und Gnadenwirksamkeit. Unter dem Banne dieser beiden Vorstellungskreise ließ sich nun Augustin zu Ausdrücken verleiten wie die oben erwähnten, die mindestens mißverständlich sind. Denn faktisch ist der menschliche Wille wohl nicht mehr frei, wenn er 1. auch im status naturae lapsae unter der Einwirkung der Gnade nur das Gute tun kann, und 2. sich die Gnadenwirkung in ihm mit unwiderstehlicher, also nötigender Sieghaftigkeit durchsetzt. Wir halten dafür, daß Augustin, wie er anfangs die Bedeutung des Willens überschätzt, so hier den direkten Anteil des göttlichen Willens bei der Rechtfertigung überspannt hat[1].

Nicht umsonst betont Augustin gerade hier, daß er die Freiheit des menschlichen Willens nicht leugnen wolle; er empfindet selbst gar lebhaft, wie schwer und gefährlich die Untersuchung hier wird. Deshalb sagt er, Gott erfülle seinen Willen mit unwiderstehlicher Sieghaftigkeit, aber durch den Willen des Menschen[2]. Und gegen Julian den Pelagianer

---

[1] Wir können die Ansicht Portaliés nicht teilen; Augustin habe auch an diesen Stellen wie überhaupt in seinen, auch den späteren Schriften nur das strenge katholische Dogma gelehrt ohne jedwede Überspannung (Artikel Augustin [Saint], 2390 f, im Dict. de Théol. cath.).

[2] De corr. et grat. c. 14, n. 43 45. Vgl. De praed. Sanct. c. 6, n. 11: Ecce misericordia et iudicium: misericordia in electionem, quae consecuta est iustitiam Dei; iudicium vero in caeteros, qui excaecati sunt; et tamen illi quia voluerunt, crediderunt; isti quia noluerunt, non crediderunt. Misericordia igitur et iudicium in ipsis voluntatibus facta sunt

schrieb er[1]: er könne sich auf zahlreiche Zeugnisse aus der Heiligen Schrift berufen dafür, daß er kein Leugner der menschlichen Willensfreiheit, aber vor allem ein Verteidiger Gottes sei dadurch, daß er die Gnade bekenne.

Liest man diese Stellen im Zusammenhang, so leuchtet ein, daß Augustin um jeden Preis die absolute Priorität und Ursächlichkeit Gottes gewahrt wissen wollte. Freilich gesteht er ein, das „Wie" nicht erklären zu können. Bemerkenswert ist aber, daß Augustin betont, er wolle den freien Willen des Menschen nicht leugnen, dabei aber die Gnade vor allem und um jeden Preis zur Geltung bringen. Gerade Augustins Verwahrung gegen die Zumutung, als sei er ein Verächter des liberum arbitrium, ist ein Beweis dafür, wie sehr er sich bewußt ist, etwas vorzutragen, was die Freiheit des menschlichen Willens nicht sonderlich zu begünstigen scheint. Seine Verwahrung ist ein negativer Protest, die Aufstellung von der unwiderstehlichen Sieghaftigkeit eine positive Forderung; jene Verwahrung geschieht wegen dieser bedenklich scheinenden Forderung, der man aber den Vorzug zu geben sich bewogen, gezwungen fühlt.

Wie weit ist Augustin nun entfernt von jenen Anschauungen aus der ersten Zeit, wo nur der Wille des Menschen betont,

---

(*M.* 44, 969). Am besten zeigt sich das unmittelbare Wirken Gottes auf den Willen und durch den Willen bei denjenigen, die ein Herz von Stein hatten (Ez 11, 19) und von Gott umgewandelt wurden. Denn was heißt das cor lapideum anders als durissimam voluntatem et adversus Deum omnino inflexibilem? Wo kann da noch geredet werden von einem meritum? Gott hat es mit einer ihm gegenüber durissima et inflexibilis voluntas zu tun; er muß somit die ganze Umkehr, und gerade den Anfang besonders, selbst erwirken (De grat. et lib. arb. c. 14, n. 29; *M.* 44, 898). Gewiß ein Anknüpfungspunkt für Gott ist im Menschen vorhanden; es ist das von Gott dem Menschen anerschaffene Vermögen zu wollen, das velle als facultas volendi, als reine Möglichkeit. Aber gerade diese kann sich nicht von selbst wieder in den Besitz der iustitia versetzen, sondern muß durch Gott zum tatsächlichen velle übergeführt, inhaltlich bestimmt, zum verdienstlichen velle begnadigt, durch Gnade also instand gesetzt werden.

[1] Op. impf. contra Iul. l. 3, 214 (*M.* 45, 1336).

die Gnade Gottes ganz oder fast ganz außer acht gelassen wurde! Jetzt fließt nach Augustin alle Begnadigung, Beharrlichkeit und Verherrlichung so lauter und rein und absolut aus Gottes propositum heraus, und jede Gnadenwirklichkeit stammt so unmittelbar aus Gottes Heilswillen, daß jeder Versuch, Begnadigung, Beharrlichkeit und Verherrlichung (Gnadenwahl und Gnadenleben) an die Offenbarungen eines bedingten göttlichen Wissens anzuknüpfen, als eine Verkennung der späteren Anschauungen Augustins zu betrachten ist.

4. Die Entwicklung der Prädestinationslehre war allmählich so weit gediehen, daß sich die letzte Frage geradezu aufdrängte: Wie sind göttliche Vorherbestimmung und göttliches Vorherwissen miteinander zu verbinden? welches ist ihr gegenseitiges Verhältnis?

Das gegenseitige Verhältnis beider genau und formell zu bestimmen, wurde Augustin direkt durch Prosper von Massilia veranlaßt.

Als nämlich Prosper 428 (429) an Augustin schrieb, um Aufschluß zu erhalten über manche schwierigen Punkte aus dessen letzten Werken, besonders aus De corr. et grat., Punkte, in denen die Semipelagianer aus Südgallien offenbar nicht mit Augustin übereinstimmten, fragte er unter anderem auch an: Ob das Vorherwissen Gottes sich in der Weise an den Heilsratschluß (propositum) Gottes anlehne, daß die Gegenstände des propositum insofern praescita sind, als sie proposita sind? oder ob sich das göttliche Erkennen je nach der Art der Ursachen und nach der eigentümlichen Beschaffenheit der Personen richte, so daß es — quia diversae sunt vocationes — bei denen, die ohne jegliches menschliche Zutun gerettet werden, nur ein propositum gibt, während bei denjenigen, die irgend einen guten Beitrag leisten (aliquid boni acturi), sich das propositum, der Heilsratschluß auf das Vorherwissen bezöge?

Letzteres scheint Prosper nicht annehmbar zu sein. Deshalb fragt er weiter, ob nicht etwa doch — wenngleich göttlicher Ratschluß und göttliches Vorherwissen sich nicht trennen

lassen — das Vorauswissen einigermaßen dem propositum untergeordnet sei. Diese Unterordnung denkt sich Prosper derart, daß, ebenso wie nichts geschieht, was Gott nicht vorhergewußt hätte, es ebenso nichts Gutes im Menschen gebe, was nicht von Gott aus in unsern Besitz gekommen wäre[1].

Augustin antwortet auf die Fragen Prospers in De praed. Sanct. und De dono pers., besonders aber in jener erstgenannten Schrift De praed. Sanct. (428 429), indem er seine Erörterungen an die Einwürfe anschloß, welche semipelagianische Gegner aus seinem eigenen Brief an den Heiden Porphyr aus dem Jahr 408—409 zu entnehmen beliebten.

Er rechtfertigt seine damaligen Behauptungen und betont vor allem, man dürfe das Heilswirken Gottes nicht so auffassen, als begnadige Gott und prädestiniere er den Menschen erst, nachdem er durch das Vorherwissen von dessen Verdiensten oder gutem Willen Kunde erhalten habe[2].

Dann sagt Augustin kurz und bündig: praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus; das Vorherwissen schöpft also aus der Prädestination, nicht umgekehrt[3].

Freilich sagt Augustin unmittelbar vorher, die Vorherbestimmung könne nicht sein ohne das Vorherwissen, wohl aber könne es in Gott ein Vorherwissen geben ohne Vorherbestimmung. Und unmittelbar nachher fügt er bei, Gott könne auch voraussehen, was er nicht selber tut, und nennt als Beispiel hiervon die Sünde[4].

Will Augustin durch diese Zusätze jenen obigen Satz: praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus, einschränken, seine allgemeine und ausnahmslose Gültigkeit in Abrede stellen? Keineswegs! Augustin wollte nur klare Begriffe schaffen. Er wollte unterscheiden zwischen

---

[1] Ep. 225 (Prosper ad Aug.), n. 8 (*M.* 33, 1006, oder 44, direkt vor De praed. Sanct).

[2] De praed. Sanct. c. 9, n. 18 (*M.* 44, 974).

[3] Ebd. c. 10, n. 19 (*M.* 44, 975). [4] Ebd.

allem Sein und Geschehen, das unter die Prädestination fällt, und allem andern Sein und Geschehen, das Sündhafte an den bösen Werken des Menschen eingeschlossen, das nicht unter die Prädestination fällt. Demgemäß will Augustin mit jenen Zusätzen nur sagen: In dem, was unter die Vorherbestimmung fällt, richtet sich das Vorherwissen Gottes nach jener; dort, wo Gott nicht vorherbestimmt hat, darüber, was nicht unter die Vorherbestimmung fällt, erkennt Gott die Wahrheit nicht in einem Ratschluß (propositum), der hier nicht gegeben ist. Einen bequemen Mittelweg zur dialektischen Vereinbarung des Vorherwissens mit der Vorherbestimmung hat Augustin an dieser Stelle durchaus nicht gesucht.

Was speziell den Satz anbelangt: Praescire autem potens est etiam quae ipse non facit, sicut quaecumque peccata, so will Augustin hier nur daran erinnern, daß Gott keinen positiven Anteil hat an der Sünde, und daß er somit nicht auf ein quod fuerat ipse facturus zurückzugehen braucht, um die Sünden der Menschen vorauszusehen. Anderseits gibt aber auch Gott den Sündern die Gnade der Rechtfertigung nicht: Tradidit illos Deus in reprobam mentem, ut faciant quae non conveniunt (Rom 1, 28)[1]; das allein genügte Gott schon, um zu wissen, daß sie sündigen werden. Da Gott also dem Sünder nicht mit jener invictissima gratia zu Hilfe kommt, und dieser gerade deshalb sündigt, weil Gott ihn nicht zur Umkehr berufen und geführt, ihn somit seinem kranken Willen überlassen hat, kann Gott in dessen Sünde nicht etwas sehen, was er d. h. Gott selbst gewirkt hat. Wo kein Werk Gottes ist, kann selbst Gott keines sehen.

Das Vorherwissen ist gewissermaßen die Frucht der certa vocatio. Gott hat viele Menschen dazu vorherbestimmt, daß sie Glieder seines in einzigartiger Weise vorherbestimmten Sohnes würden, und zwar nicht auf Grund einer Berufung, wie sie auch an die vielen Griechen und Juden ergangen war, ohne daß sie sich bekehrten; sondern die wirklich Vorher-

[1] Ebd.

bestimmten beruft Gott gemäß einer andern, sichern Berufung, jener besondern Berufung nämlich, die aus seinem festen Ratschluß fließt[1].

Demgemäß sagt Augustin von den Gerechten: „Vor Anbeginn der Welt sind sie auserwählt auf Grund jener Vorherbestimmung, durch die Gott seine zukünftigen Werke vorauserkennt; aus der Welt (in der Zeit) aber sind sie auserwählt auf Grund jener Berufung, durch welche Gott das, was er vorherbestimmte, auch erfüllt."[2] De mundo im zweiten Satzteil bezieht sich auf das Auserwählen Gottes, insofern es sich in der Zeit offenbart, im Gegensatz zu ante mundi constitutionem — aus dem ersten Satzteil, das sich auf das vorzeitliche, unzeitliche, ewige, für uns gewissermaßen vorbereitende Wirken Gottes bezieht.

Das Gegenstück zu den Ausführungen Augustins über die Auserwählung der Gerechten bildet, was er über die Verwerfung derjenigen sagt, die zu Grunde gehen: „Von zweien unmündigen Kindern, die mit der Erbsünde behaftet sind, wird das eine in Gnaden aufgenommen (assumetur), das andere in seinem Zustand belassen" (relinquitur); „von zwei Erwachsenen, die beide fromm sind, wird dem einen die endgültige Beharrlichkeit geschenkt, dem andern nicht." Warum nicht? Weil jenes verlassene Kind, weil dieser nicht beharrliche Mensch „nicht nach dem Ratschluß Gottes berufen, nicht in Christo vor Anbeginn der Welt auserwählt worden waren. Ihnen war nicht in Christo das Los zuteil geworden; sie waren nicht vorherbestimmt nach dem Ratschluß desjenigen, der alles wirkt."[3]

---

[1] Quandam certam vocationem eorum, qui secundum propositum vocati sunt, quos ante praescivit et praedestinavit conformes imaginis filii sui (De praed. Sanct. c. 16, n. 32; *M.* 44, 983).

[2] Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea praedestinatione, in qua Deus sua futura facta praescivit: electi sunt autem de mundo ea vocatione, qua Deus id, quod praedestinavit, implevit (De praed. Sanct. c. 17, n. 34; *M.* 44, 986).

[3] De dono pers. c. 9, n. 21 (*M.* 45, 1004 f). Vgl. Schanz, Tüb. Theol. Quartalschr. 1893, 7020. Mit vollstem Recht bemerkt Schanz im

„Als uns Gott vorherbestimmte, hat er somit sein Werk vorausgesehen, durch welches er uns heiligt und von Sünden rein macht.“ [1]

Denselben Standpunkt hält Augustin in De dono pers. (428—429) ein. „Gott gibt dem Menschen, daß er beharrlich sei bis an das Ende, und daß er dieselbe dem Menschen geben wird, sieht er voraus.“ [2] Unzweideutig sind namentlich die Worte, mit denen Augustin den Abschnitt c. 14, n. 35 beginnt: „Könnte es jemand wagen zu behaupten, daß Gott diejenigen nicht vorherweiß, denen er die Gnade des Glaubens schenken wird?“ — Da er sie aber vorhererkannte, hat er wahrlich in ihnen nur seine eigenen Wohltaten erkannt, durch die er sich würdigt, uns zu befreien [3]. Im Anschluß daran erörtert Augustin den Fall der Einwohner von Tyrus und Sidon. Sie hat Gott iusto divino iudicio in der massa perditionis gelassen, und doch hätten sie den Herrn willig gehört, wenn sie dieselben wunderbaren Zeichen gesehen hätten wie die verstockten Juden von Korozain und Bethsaida.

Augustin zieht daraus den Schluß, daß Gott nicht in erster Linie die natürliche, geistige Veranlagung des einzelnen Menschen bei seiner Berufung berücksichtigt. Denn Tyrus und Sidon besaßen (in ipso ingenio) jenes natürlich göttliche Geschenk der Einsicht (divinum naturaliter munus intelligentiae), wodurch sie sich leicht und gerne zum Glauben hätten bewegen lassen, wenn sie Worte gehört oder Zeichen gesehen hätten, die ihrer Geistesverfassung angepaßt gewesen wären (si congrua suis mentibus vel audiant verba, vel signa conspiciant).

Mag man daher für die Juden eine nähere Erklärung ihrer Verwerfung darin finden, daß excaecati oculi et induratum

Anschluß an De praed. Sanct. c. 17, n. 34: „Die vocatio ad gratiam ist für ihn (Gott) nur das Mittel zur Ausführung der praedestinatio ad gloriam.“

[1] De praed. Sanct. c. 19, n. 38 (*M.* 44, 988).

[2] De dono pers. c. 7, n. 15 (*M.* 45, 1002).

[3] Ebd. c. 14, n. 35 (*M.* 45, 1014).

cor eorum, so gilt von den Tyrern und Sidoniern nicht einmal diese allernächste Antwort. Denn sie hätten Buße getan in Sack und Asche, wenn Gott sie mit denselben Beweisen seiner Liebe und Barmherzigkeit heimgesucht hätte wie die Juden.

Tyrus und Sidon waren nicht unempfänglich; wären sie modo congruo berufen worden, sie wären der Stimme des Herrn gefolgt.

Zu einem für sie passenden modus congruus wären weniger Zeichen und Wunder zu ihrer Bekehrung notwendig gewesen, als Christus schon solche vor den Juden gewirkt hatte; wenigstens wäre der bei den verstockten Juden beachtete modus für Tyrus und Sidon vollauf genügend gewesen. So versteht Augustin die biblische Stelle.

Es geht somit nicht an, Augustin als den Vater kongruistischer Lösungsversuche unseres Problems ansehen zu wollen, im Sinne nämlich jenes Kongruismus, der da meint, Gott berücksichtige bei seiner Gnadenwahl und Vorherbestimmung, auf Grund seines Vorherwissens auch des bedingtzukünftigen Werdens, das Maß der Empfänglichkeit oder die Dispositionen des einzelnen Menschen, und begnadige dann oder verwerfe den einzelnen je nach Maßgabe seiner Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit. Augustin sieht vielmehr in den Worten des Heilandes über Tyrus und Sidon, Bethsaida und Korozain einen Beweis dafür, daß Gott begnadigt, wen er will, auch den unvorbereiteten und unempfänglichen, wenn er — Gott — will. Dem Kongruismus ist also Augustin sogar unmittelbar abhold. Tyrus und Sidon erhielten das Maß von Gnade nicht, das Korozain und Bethsaida erhielten, und doch wären sie damit gerettet worden; Bethsaida und Korozain erhielten das volle Maß, und doch mußte Gott vorherwissen, daß sie es verschmähen würden.

Augustin kennt nur einen Lösungsversuch, den der absoluten, bedingungslosen, partikulären Vorherbestimmung; das Vorherwissen ist zugleich mit jener gegeben. Prädestiniert der Herr jemand zum Heil, so geschieht es deshalb, weil es ihm so gefällt. Freilich weiß er dann die notwendigen Mittel zu

finden, diese Mittel den Bedürfnissen und der Empfänglichkeit der Berufenen anzupassen, um seinen ewigen Heilsbeschluß auszuführen: das ist der einzige Kongruismus, den Augustin kennt und annimmt; dieser Kongruismus ist aber keine Lösung des Problems von der Rechtfertigung des Menschen durch Gott, sondern eine ganz elementare, selbstverständliche Voraussetzung[1].

---

[1] Vgl. De praed. Sanct. c. 5, n. 10 (*M.* 44, 968): Proinde posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum: habere autem fidem quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium. Illa itaque natura, in qua nobis data est possibilitas habendi fidem, non discernit ab homine hominem: ipsa vero fides discernit ab infideli fidelem. Augustin will also alles und jedes, was die Menschen in dem Punkt voneinander unterscheidet, auf den Heilswillen Gottes und dessen Wirken zurückführen. Nur das Allgemeinste, die possibilitas habendi fidem, und zwar insofern sie non discernit hominem ab homine, steht beim Menschen (d. h. ist ihm vom Schöpfer mitgegeben); alles andere untersteht direkt und positiv und unmittelbar der göttlichen Vorherbestimmung. Die ganze Lehre der augustinischen Prädestination ist, in ihrer spätesten Entwicklung wenigstens, der scientia media nicht günstig. Dr Cesl. M. Schneider schließt an die Bemerkung Augustins, womit dieser n. 14 aus Sex quaest. contra pag. q. 2 vervollständigen will, die Worte an: „Offenbar ging die Meinung der Massilienser dahin, daß jenes Wissen, gemäß dem Gott voraussah, es werden einige glauben, wenn gepredigt werde, vor dem betreffenden Dekret zu denken sei; daß also dieses Wissen einzig und allein das bedingt Zukünftige betreffe, es würden nämlich unter der Bedingung, daß Christus predige, einige glauben; und daß erst dann dieses selbe Wissen von seiten Gottes absolut würde, d. h. unfehlbar Zukünftiges zum Gegenstand hätte, als er nun beschloß, daß gepredigt würde. Es war dies also ein Wissen, soweit es den Zusammenhang zwischen dem Glauben der einigen und der Predigt betraf, welches jenem göttlichen Willensbeschluß voranging. Wenn vom Beginn des Glaubens abgesehen wird, welchen die Massilienser als den Verdiensten geschuldet ansahen, war es die scientia media des Molina, die da von den Massiliensern dem hl. Augustin vorgehalten wurde. Augustin verwirft aber diese Meinung direkt. Das Vorherwissen Gottes, soweit es diejenigen angeht, die unter der Bedingung der Predigt Christi glauben werden, stützt sich auf die Prädestination, d. h. auf das vorhergehende Dekret Gottes. Der Zusammenhang der Bedingung mit der Tatsache, die bedingt zukünftige Wahrheit nämlich, ist ex parte obiecti bedingt; jene glauben nur, wenn Christus predigt. Sie ist es aber nimmermehr ex parte voluntatis divinae, als ob die Voraussicht dieser bedingten Wahrheit die Ursache des Dekretes sei, predigen zu lassen. Sie glaubten

Daß Augustin auch in De dono pers., aber nur stellenweise, eine gewisse Unbestimmtheit im Ausdruck walten läßt, der wir früher begegneten, indem er das Vorherwissen voran- oder Vorherwissen und Vorherbestimmung gleichsetzt[1], ist für den eigentlichen Fragepunkt nicht von Belang. Liest man nämlich diese Stellen im Zusammenhang, so löst sich jene Unbestimmtheit im Ausdruck ganz in dem Sinne der Ergebnisse unserer Untersuchung auf. Augustin stellt die praescientia voran, weil er sie als Beweis für die Prädestination geltend machen will. Der Gedanke, der Augustins Umstellung zu Grunde liegt, ist: Gott sieht voraus, also und deshalb prädestiniert er auch; die praescientia ist somit wenn ein Beweis, auch ein Hinweis auf die Prädestination.

Diesen Schluß zieht übrigens Augustin selbst, wenn er schreibt: „Unzweifelhaft hat Gott auch vorausgesehen, wenn er prädestiniert hat; daß er aber prädestiniert, heißt nichts anderes, als daß er dasjenige vorherweiß, was er selbst tun wird.“[2]

Hiermit hat Augustin selbst das allgemeine Gesetz: „Gott weiß nicht um die Dinge, weil sie sind; sondern die Dinge sind, weil Gott sie weiß“, ausdrücklich und in seiner vollsten

---

nicht etwa, weil bloß die Bedingung erfüllt war, sondern weil sie ‚auserwählt waren‘ vor aller Kreatur, unter dieser Bedingung zu glauben“ (Das Wissen Gottes n. d. Lehre des hl. Thom. v. Aquin, 2. Abt. II, Regensburg 1895, 360 f).

[1] De dono pers. c. 17, n. 40 u. 41 (*M.* 45, 1018 f). Ebd. c. 17, n. 47 (*M.* 45, 1022; hier spricht sich Augustin eher für eine Abhängigkeit des Vorherwissens von der Vorherbestimmung aus).

[2] Ebd. c. 21, n. 54 56, c. 22, n. 57 (*M.* 45, 1027 1028 1028 f). Die Anschauung Augustins gibt Fonsegrive treffend wieder mit den Worten: Prévoir alors nos actions bonnes et le résultat final de toutes ces actions n'est pas, en réalité, prévoir quelque chose qui lui soit extérieur, c'est simplement prévoir les effets futurs de la volonté première par laquelle il a tout créé et préordonné. Ce n'est pas parce que nous devions être par nous-mêmes bons et saints que Dieu nous a choisis, mais pour que nous le fussions (Essai 104).

Bedeutung und ganzen Ausdehnung auf das übernatürliche Gebiet unserer Heiligung übertragen.

Gerade hier ist es infolgedessen auch am Platze, an jene Stellen zu erinnern, wo Augustin sagt, Sein und Wissen seien in Gott eins, und deshalb müsse man sich das Wissen Gottes über alles Menschliche erhaben denken. Denn auch in Gottes Wissen ist nichts, gar nichts Passives, sondern alles ist darin Leben und Wirklichkeit[1].

[1] Eine Anfrage, die wir kurz vor dem Erscheinen vorliegender Schrift erhielten, veranlaßt uns zu folgender Schlußbemerkung:

Portalié stellt in seiner sehr gediegenen Studie über Augustin und sein Werk (Artikel „Augustin" [Saint]: Dictionnaire de Théologie catholique 2402 f) eine Untersuchung darüber an, ob der große Kirchenvater mehr zur molinistischen oder zur strengeren thomistischen Auffassung hinneige. Wir können Portalié nur beipflichten, wenn er sagt, Augustin könne von keiner Seite in Anspruch genommen werden und er, Portalié, halte die aufgeworfene Frage objektiv für unlösbar. Etwas weiter unten läßt aber derselbe Verfasser eine Vorliebe für die Ansicht durchblicken, Augustins Aufstellungen könnten mit der molinistischen Hypothese vereinbart werden, sie ständen ihr sogar näher als der thomistischen. Ist dem wirklich so? Augustin steht außerhalb der Parteien, zumal er nicht in erster Linie philosophisch das Grundverhältnis zwischen Freiheit und Vorherwissen, sondern vor allem das übernatürliche Verhältnis des Menschen zu Gott in und bei der Begnadigung feststellen wollte. Freilich fußen seine Ausführungen hierüber auf philosophischen Grundanschauungen und unterlaufen manchmal Erwägungen philosophischer Natur. Nun verrät aber die ganze Denkweise des greisen Bischofs von Hippo in seinen letzten Jahren zu sehr die Tendenz: den Heilswillen Gottes unmittelbar als erstes und ursprüngliches Prinzip, das partikuläre Heil der „bei ihrem Namen" Berufenen direkt als eigentlichen und unmittelbaren Gegenstand und Zweck seines Ratschlusses, zuletzt die gratia invictissima als kürzeste und unmittelbare Verbindung seines Heilswillens mit dem Heil des Menschen anzusehen, als daß sich sagen ließe, Augustins letzte Schriften neigten zum Molinismus hin. Besteht ja das Charakteristische des Molinismus darin, daß er Gottes Wissen und des Menschen Freiheit wie auf einem Umweg durch die scientia media vermitteln will, auf Grund deren die Heiligung des einzelnen Menschen bewerkstelligt und in den allgemeinen Weltplan eingegliedert wird.

Schluß.

P. Rottmanner sagt am Schluß seiner wertvollen dogmengeschichtlichen Studie „Der Augustinismus“: „Ich unterschreibe heute noch, was ich vor 30 Jahren in einer kirchengeschichtlichen Vorlesung Döllingers nachgeschrieben habe: ‚Die Frage, welches eigentlich die feste Lehre des hl. Augustin (über Gnade und Prädestination) gewesen sei, ist zu aller Zeit auf verschiedene Weise beantwortet worden und wird sich nie völlig ins reine bringen lassen, wenn man bei Augustin (d. h. in seinen gesamten Schriften) ein innerlich wohl zusammenhängendes, ganz konsequent entwickeltes System finden will‘“ — ein Wort, das der Forscher bei dem Studium Augustins nie vergessen darf.

1. Wer Augustins Gedanken nachdenken, ihn einigermaßen verstehen will, darf ihn nicht hineinzwängen wollen in die vorgefaßten Begriffe eines fertigen Systems; er muß vielmehr Augustin behutsam folgen auf allen Wegen, die er gewandelt ist, und es versuchen, sich zu versenken in den lebendigen Strom der augustinischen Arbeit.

Vielleicht ist es der vorliegenden Schrift gelungen, Augustin in der angegebenen Weise zu folgen und dessen Anschauungen über das Wissen Gottes und dessen Verhältnis zum Heilswirken und Heilswillen Gottes, zur Vorherbestimmung besonders, so darzustellen, wie sie jeweils gewesen sind. Denn gerade in der Frage um das göttliche Wissen ist jenes streng induktive, kritische Verfahren zur Feststellung der wahren Gedanken Augustins unumgänglich notwendig, weil gerade in dieser Frage der Gedankengang Augustins die größten und einschneidendsten Wandlungen aufzuweisen hat.

2. Als Augustin das Büchlein De libero arbitrio verfaßte, also in den Jahren 388—395, stand er im Kampfe mit dem Manichäismus. Er lehrte diesem gegenüber den echten Dualismus und zeigte, daß das göttliche Vorherwissen den Willen des Menschen in seinem selbständigen Wollen nicht beeinträchtigt, und daß in dem Begriff des Vorherwissens nichts liegt, was auf einen Zwang hindeutete, den das Vorherwissen Gottes auf die Entscheidungen des Menschen ausüben könnte.

Etliche Jahre später trafen wir, in De civitate Dei, Augustin bei der Widerlegung Ciceros und der Stoa. Der Kirchenvater wies in scharf polemischer Weise die Befürchtungen des Heiden Cicero zurück, es müsse das Vorherwissen — und wäre es ein Gott, der vorauswüßte — die sittliche Weltordnung untergraben, und belehrte die Stoiker darüber, daß man die alte Unterscheidung der Grammatiker zwischen der necessitas antecedens und der necessitas consequens auch anwenden könne auf das Geschehen des von Gott Vorhergewußten.

Beide Untersuchungen über das göttliche Vorherwissen, die erste aus De lib. arb. und die zweite aus De civ. Dei, waren eigentlich philosophischer Natur, erstreckten sich genau auf dieselben Punkte und gehören somit zusammen. Sie behandeln zwar ihr Thema in verschiedener Weise. Mit der wissenschaftlichen Philosophie des Altertums mußte Augustin in anderer Form sich auseinandersetzen als mit phantastischen Sektierern. Aber die Ergebnisse sind dieselben.

Augustin faßt hier das göttliche Vorherwissen auf als das Vorherwissen des zukünftig Wirklichen. Dieses und lediglich dieses ist es, was er in den genannten Schriften unter dem göttlichen Vorherwissen versteht und mit dem liberum arbitrium in Einklang zu bringen sucht. Dafür, daß Augustin bei seinen Untersuchungen über das göttliche Vorherwissen in De lib. arb. und De civ. Dei diesen allgemeinsten, sichersten Boden auch nur irgendwie verlassen habe, liegt nicht die mindeste Andeutung vor. Und daß er in De lib. arb. an tiefere, mögliche Verwicklungen auch nur gedacht, in De civ.

Dei auf solche habe anspielen wollen, ist ebensowenig anzunehmen.

3. Die elementare Vorstellung von dem Vorherwissen entfaltete Augustin und vertiefte sie dadurch, daß er in eindringlicher Weise die Erhabenheit, Ewigkeit und Einheit Gottes, seines Wissens und Seins, betonte, sie zur genaueren Bestimmung des göttlichen Vorherwissens heranzog und daraus den Schluß ableitete: Nicht weil die Dinge sind, sieht Gott dieselben voraus, sondern weil Gott sie von Ewigkeit her als wahr erkannte und wußte, deshalb sind sie nun. Hiermit machte Augustin die Menschen darauf aufmerksam, daß Gott auch in seinem Vorherwissen (Wissen) die unendliche, ewige, erhabene Ursache aller Dinge ist. So hatte Augustin den letzten Schritt vollzogen und das göttliche Vorherwissen vollständig in seinem Wesen erfaßt. Es ist das Ergebnis jener ersten Kapitel aus De lib. arb. zu dem streng monotheistischen, vollinhaltlichen, christlichen Begriff des Vorherwissens herangereift.

In dem Augenblick aber, wo sich Augustin der Erhabenheit, Einheit und Ewigkeit des göttlichen Lebens auch im göttlichen Wissen ganz bewußt geworden war und sie so feierlich verkündete, gestand er in der rückhaltlosesten Weise ein, wie durchaus unzulänglich des Menschen Denken und Sprache sind, um dieses absolute Wissen zu fassen und wiederzugeben.

4. Inzwischen hatte Augustin dem direkt religiösen und theologischen Moment der Frage Rechnung tragen müssen. Man hatte ihm nicht nur die Frage vorgelegt: Welches sind die philosophisch-theoretischen Grundzüge, nach denen das göttliche Vorherwissen mit dem liberum arbitrium des Menschen vereinbart werden kann, sondern Augustin mußte auch die andere, praktisch-religiöse Frage beantworten: Knüpft Gott in seinem Vorherwissen an ein positives Verdienst des Menschen an, um ihn auf Grund desselben der Gnaden der Erlösung teilwerden zu lassen? Diese Frage barg für Augustin eine Klippe, um die er das Schifflein seines Denkens nicht ganz

schadlos herumzuführen wußte; Augustin war sich eine Zeitlang nicht klar über den heikeln Punkt. Nicht überall läßt sich positiver Irrtum nachweisen. Nur in einem konkreten Fall — als er nämlich in Exp. quor. prop. 60 und 61 lehrte, Gott verleihe uns die Gnade und bestimme uns im voraus zur endgültigen Beharrlichkeit und Seligkeit auf Grund unseres Glaubens, den er vorhersieht und der unser eigen Verdienst ist — gibt Augustin seinen Irrtum unumwunden zu, weil er dort nicht anders konnte. Aber verschiedene frühere Schriften sprechen eine Sprache, die nicht deutlich ist und — angesichts des einen, sichern Irrtums — wenigstens auf Unschlüssigkeit und Unklarheit und noch mangelhafte Einsicht erkennen läßt.

Bemerkenswert und, nach unserem Dafürhalten, sehr wichtig zum Verständnis Augustins ist der Umstand, daß Augustin stets eine unüberwindliche Abneigung für alles, was in irgend einer Weise ein Wissen von bedingt Zukünftigem genannt werden könnte, an den Tag gelegt hat. Wo er strauchelt, nimmt er resolut die praevisa fides an; er kann sich offenbar die scientia Gottes nicht anders denken, denn als thesaurus omnium rerum intelligibilium, d. h. als scientia simplicis intelligentiae, wie man sie später genannt hat, oder dann als Vorherwissen des wirklich Zukünftigen. Als Augustin nämlich später seinen Irrtum erkannt hatte, ersetzte er den real menschlichen Gegenstand des göttlichen Vorherwissens, die fides, durch den real göttlichen Gegenstand des absoluten propositum. Zeitlebens hat Augustin eine praescientia gelehrt, die nur direkt Reales schaute.

5. Bald gelangte Augustin zur besseren Erkenntnis des Verhältnisses zwischen Gottes Begnadigung und Vorerkenntnis. Im Jahre 397 war es; da legte er in De div. quaest. ad Simpl. den Grund und entwarf den Plan zu seiner ganzen späteren Arbeit; er stellte hier den Grundsatz auf von dem ewigen propositum Gottes.

Die zweite dieser div. quaest. blieb auf ziemlich lange Zeit die beste, fast einzige einigermaßen systematische und erschöpfende Untersuchung über unser Problem. Auch in

seinen Kämpfen gegen den ersten Ansturm der Pelagianer, 412 und die nächstfolgenden Jahre, zehrte Augustin davon und schuf keine neuen Gedanken.

6. Aber durch die pelagianischen und semipelagianischen Streitigkeiten wurde die Frage des Vorherwissens vollends von dem philosophischen Gebiet auf das rein übernatürliche übertragen. Fortan erkannte man immer mehr die Bedeutung des Vorherwissens in Sachen der übernatürlichen Begnadigung, immer neugieriger fragte man sich, welche Rolle sie spiele im Heilsprozeß, und immer gebieterischer wurde in Augustin das Bedürfnis, sich mit dieser brennenden Frage zu beschäftigen und mit den Pelagianern und besonders mit den Semipelagianern darüber gründlich auseinanderzusetzen.

Durch die ebenso oberflächliche als scharfe Trennung zwischen dem Wirken Gottes und demjenigen des Menschen, wie sie die Pelagianer und schließlich in mehr verschleierter Weise auch die Semipelagianer lehrten, einer Trennung, welche das faktische Ineinandergreifen beider nach der Art aufhob, wie man sonst nur die abstrakten Begriffe völlig auseinanderzunehmen vermag, war das tatsächlich gegebene Geheimnisvolle nicht gebannt. Solch eine nur zu leicht faßliche Erklärung stand in grellem Widerspruch zu den Tatsachen. Einem Genius wie Augustin, der mit seinem scharfen Geistesauge gewissermaßen das Leben Gottes in seinem Doppelwerk, dem von ihm erschaffenen und durch ihn erlösten Menschen, sah, konnte eine so wohlfeile Ausflucht nicht genügen, die Gott vermenschlichte, den Menschen vergötterte und so beide in einem unvermittelten Dualismus einander gegenüberstellte. Augustin hatte es zu gut erfaßt, daß cum illo est totum: sed non sic cum illo est, ut aliquam ex his, quae creavit, contagionem, aut eorum indigentiam patiatur.

Statt das Heilsverfahren Gottes zu zerklüften, setzte Augustin solchen dualistischen Gelüsten jene unerbittlich einheitliche Lehre entgegen von dem unendlichen Strom göttlicher Barmherzigkeit, der, unaufhaltsam vorwärtsdrängend, alle jene unwiderstehlich mit sich führt, die der Herr von

Ewigkeit her zur Verherrlichung bestimmt hatte, ohne andere Rücksichten als die Rücksicht auf sein eigenes Wohlgefallen, während er jene nicht erfaßt und der ewigen Strafe anheimfallen läßt — und sie können den Strom der Erbarmung nicht bewegen, sich auch ihrer zu bemächtigen — die Gott nicht zur Seligkeit berufen hatte.

7. Deshalb gerade geht es nicht an, Augustin für die eine oder für die andere der später entstandenen Schulen in Anspruch zu nehmen.

Die bestehenden Schulen, die skotistisch-molinistische und die thomistische, sagen ja auch, daß unsere Begriffe von dem Vorauswissen Gottes (scientia visionis — scientia media) und von dessen Vorherbestimmung anthropomorphistische sind. Trotzdem rechnen sie damit wie mit feststehenden, vollgültigen Größen und geben deshalb Erklärungen, die von jener mechanischen, äußerlichen Auffassungsweise, an der Pelagius und seine Schule in so hohem Maße krankten und die der Genialität Augustins so durchaus zuwider war, nicht ganz freizusprechen sind. Während die molinistische Schule, dem Pelagianismus näher stehend, Gott und Mensch zu sehr voneinander trennt in ihrem Wirken und infolgedessen einem übertriebenen Dualismus Vorschub leistet, zergliedert der Thomismus das göttliche Leben direkt in Gott selbst und gibt ihm eine zu mechanische Erklärung. Beides widerspricht dem Bestreben Augustins, immer den höchsten, einheitlichen Standpunkt zu wahren, von dem aus sich die göttliche Betätigung im Menschen betrachten läßt, und sich durch die Mängel unserer Gedanken und unserer Sprache nicht hinreißen zu lassen, die unnahbare, ewige Einheit des Lebens in Gott zu zerstören.

8. Zumal in der letzten Epoche, von 425 ab, sucht Augustin alle Wirklichkeit als nur von Gott, ihrem Ursprung, ausgehend zu betrachten und sie durch ihn nach ihrem ganzen positiven Inhalt zu erklären. Er will jene unendliche Kraft preisen, durch die allein und in deren Liebe allein der menschliche Wille etwas ist und etwas vermag. Über der Person des

Menschen steht der Schöpfer, und in der Person des Menschen wirkt der Schöpfer, nicht pantheistisch: er wirkt durch des Menschen Persönlichkeit — aber er wirkt. In und durch des Menschen Persönlichkeit wirkt auch, unter den jetzigen Verhältnissen, d. h. nach dem Sündenfall, der erlösende Gott, und die Erlösung und Gnade sind ein unendliches Geschenk, frei gegeben und ganz gegeben, ohne daß der Mensch etwas dafür kann oder tut.

Das einheitliche, unendlich erhabene Prinzip, von dem aus Augustin wie mit Adlerblick dieses göttliche Walten im Menschenherzen überschaut, ist das unendlich einfache und einheitliche propositum, ein göttliches Dekret, das Gott von Ewigkeit her gefaßt hat, bevor die Welten waren, das absolut und deshalb auch unabänderlich ist.

Und wenn Augustin auf das Verhältnis von der Vorherbestimmung und dem Vorherwissen eingeht, und zwar gerade in dieser letzten Epoche, so geschieht es nur, um dem Heilsdekret Gottes, dem propositum, die ihm gebührende, absolute Unabhängigkeit und Ursprünglichkeit, seine ewige Selbständigkeit zu wahren.

Deshalb ist die praescientia auch dieser letzten Jahre — so wie Augustin sie verstanden wissen will — als Vorauswissen lediglich des zukünftig Wirklichen zu denken und, nach Menschenauffassung, die direkte Folge des propositum.

Freilich ist im propositum nicht nur göttliches Wollen, sondern auch göttliche Weisheit, also auch Wissen, enthalten. Sollte vielleicht gerade dies in jenen Stellen ausgedrückt werden, wo Augustin Vorherwissen und Vorherbestimmung geradezu als gleichbedeutend nebeneinanderstellt oder füreinander gebraucht, und so durch eine für uns unzulängliche, fast geheimnisvolle Ausdrucksweise das Geheimnisvolle im Heilswirken Gottes wiedergegeben werden?

Das letzte, was Augustin weiß und unermüdlich lehrt, ist der absolute Heilswille Gottes, dessen Ausdruck das propositum ist; das letzte, was er hiervon weiß und lehrt, ist, daß dieses propositum ewig, unendlich frei und bedingungslos erhaben

ist über alle Kreatur und jeden kreatürlichen Beitrag. Deshalb will er daran festgehalten wissen, daß die Prädestination — das mysterium des Heilswillens und Heilswissens Gottes — das Vorherwissen der Werke oder Bedingungen von seiten des Menschen nicht braucht, noch von ihm abhängen kann, sondern daß vielmehr die Prädestination erst das Vorherwissen bedingt.

So steht Augustin am Ende seiner schriftstellerischen Tätigkeit auf einem Standpunkt, von dem aus er alles betrachtet in einheitlichem, lebendigem Bild. Er hat sich gleichsam hineinversenkt in den ewigen Schoß der Gottheit und sieht von dort aus die ewigen Beschlüsse des gerechten und barmherzigen Gottes und des Erlösers in der Zeit sich abwickeln als das Werk des unendlich Starken und ewig Lebendigen, aber als ein Werk, welches sich in und durch den Menschen vollzieht.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau erscheinen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

BIBLISCHE STUDIEN.

Unter Mitwirkung von Prof. Dr **J. v. Belser** in Tübingen, Prof. Dr **M. Faulhaber** in Strassburg i. E., Prof. Dr **W. Fell** in Münster i. W., Prof. Dr **J. Felten** in Bonn, Prof. Dr **G. Hoberg** in Freiburg i. Br., Prof. Dr **N. Peters** in Paderborn herausgegeben von

Prof. Dr **O. Bardenhewer** in München.

Es liegen vor (gr. 8°):

I. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 606) *M* 10.60

1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr *O. Bardenhewer.* (X u. 160) *M* 2.50
2. Heft: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr *P. Schanz.* (XII u. 100) *M* 1.60
3. Heft: **Die Selbstverteidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Dr *J. Belser.* (VIII u. 150) *M* 3.—
4. u. 5. Heft: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr *F. Leitner.* (XIV u. 196) *M* 3.50

II. Band. (4 Hefte.) (XXXVI u. 464) *M* 10.—

1. Heft: **St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr theol. *B. Bartmann.* (X u. 164) *M* 3.20
2. u. 3. Heft: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum Massorethischen Text.** Von Dr *Aug. Bludau.* (XII u. 218) *M* 4.50
4. Heft: **Die Metrik des Buches Job.** Von Dr *P. Vetter.* (X u. 82) *M* 2.30

III. Band. (4 Hefte.) (XLII u. 476) *M* 12.50

1. Heft: **Die Lage des Berges Sion.** Von Dr *K. Rückert.* Mit einem Plan. (VIII u. 104) *M* 2.80
2. Heft: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v. Hummelauer* S. J. (X u. 132) *M* 2.80
3. Heft: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Wert für die Textkritik untersucht von Dr *N. Peters.* (XII u. 70) *M* 2.30
4. Heft: **Der Prophet Amos** nach dem Grundtext erklärt von Dr *K. Hartung.* (VIII u. 170) *M* 4.60

IV. Band. (4 Hefte.) (XXXVIII u. 522) *M* 11.60

1. Heft: **Die Adventsperikopen** exegetisch-homiletisch erklärt von Dr *Paul Wilhelm von Keppler,* Bischof von Rottenburg. *Zweite, unveränderte Auflage.* (VI u. 144) (Fehlt.)
   Dritte Auflage als Separat-Ausgabe *M* 2.—; geb. in Leinwand *M* 2.80
2. u. 3. Heft: **Die Propheten-Catenen** nach römischen Handschriften. Von Dr *M. Faulhaber.* (XVI u. 220) *M* 6.—
4. Heft: **Paulus und die Gemeinde von Korinth** auf Grund der beiden Korintherbriefe. Von Dr *I. Rohr.* (XVI u. 158) *M* 3.60

V. Band. (5 Hefte.) (XLVI u. 580) *M* 13.80

1. Heft: **Streifzüge durch die biblische Flora.** Von *L. Fonck* S. J. (XIV u. 168) *M* 4.—
2. u. 3. Heft: **Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil.** Von Dr *Johann Nikel.* (XVI u. 228) *M* 5.40
4. u. 5. Heft: **Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift.** Von Dr *Johann Göttsberger.* (XVI u. 184) *M* 4.40

VI. Band. (5 Hefte.) (XXXII u. 540) *M* 12.—

1. u. 2. Heft: **Vom Münchener Gelehrten-Kongresse.** Biblische Vorträge herausgegeben von Dr *O. Bardenhewer.* (VIII u. 200) *M* 4.50
3. u. 4. Heft: **Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung.** Von Dr theol. *Caspar Julius.* (XII u. 184) *M* 4.—
5. Heft: **Die Eschatologie des Buches Job.** Unter Berücksichtigung der vorexilischen Prophetie. Von Dr *Jakob Royer.* (XII u. 156) *M* 3.50

VII. Band. (5 Hefte.) (XXVIII u. 570) *M* 12.20

1. bis 3. Heft: **Abraham.** Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes von Dr *Paul Dornstetter.* (XII u. 280) *M* 6.—
4. Heft: **Die Einheit der Apokalypse** gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt von Dr *Matthias Kohlhofer.* (VIII u. 144) *M* 3.—
5. Heft: **Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner.** Von Dr *Aug. Bludau.* (VIII u. 146) *M* 3.20

VIII. Band. (4 Hefte.) (XLIV u. 482) *M* 10.90

1. Heft: **Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief.** Von Dr *Alois Wurm.* (XII u. 160) *M* 3.50
2. Heft: **Der Pharao des Auszuges.** Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15. Von Dr *Karl Miketta.* (VIII u. 120) *M* 2.60
3. Heft: **Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia.** Von Dr *Joseph Fischer.* (X u. 98) *M* 2.40
4. Heft: **Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches** (1, 1 bis 2, 18). Von Dr *Heinrich Herkenne.* (VIII u. 104) *M* 2.40

IX. Band. (5 Hefte.) (XXXIV u. 586) *M* 13.40

1. bis 3. Heft: **Das Buch Job.** Als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt von *Joseph Hontheim* S. J. (VIII u. 366) *M* 8.—
4. Heft: **Exegetisches zur Inspirationsfrage.** Mit besonderer Rücksicht auf das Alte Testament. Von *F. von Hummelauer* S. J. (X u. 130) *M* 3.—
5. Heft: **Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus,** geprüft auf seine Echtheit. Von Dr theol. *Karl Henkel.* (XVI u. 90) *M* 2.40

X. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 628) *M* 14.—

1. bis 3. Heft: **Der Jakobusbrief und sein Verfasser** in Schrift und Überlieferung. Von Dr *Max Meinertz.* (XVI u. 324) *M* 7.—
4. Heft: **Moses und der Pentateuch.** Von Dr *Gottfried Hoberg.* (XIV u. 124) *M* 2.80
5. Heft: **Mariä Verkündigung.** Ein Kommentar zu Lukas 1, 26—38. Von Dr *Otto Bardenhewer.* (XVI u. 180) *M* 4.20

XI. Band. (5 Hefte.) (LX u. 610) *M* 14.80

1. u. 2. Heft: **Der Judasbrief.** Seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser. Ein Beitrag zur Einleitung in die Katholischen Briefe. Von *Friedrich Maier.* (XVI u. 188) *M* 4.40
3. Heft: **Hrabanus Maurus.** Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese. Von Dr *Joh. Bapt. Hablitzel.* (VIII u. 106) *M* 2.60
4. Heft: **Das Alte Testament in der Mischna.** Von Dr *Georg Aicher.* (XVIII u. 182) *M* 4.60
5. Heft: **Ezechias und Senacherib.** Von *M. Theresia Breme,* Ursulinerin. (XX u. 134) *M* 3.20

XII. Band. (5 Hefte.) (LIV u. 526) *M* 14.50

1. u. 2. Heft: **Der Menschensohn.** Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Eine biblisch-theologische Untersuchung von Dr *Fritz Tillmann.* (VIII u. 182) *M* 4.50
3. Heft: **Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas.** Eine historisch-exegetische Untersuchung. Von *Peter Vogt* S. J. (XX u. 122) *M* 3.60
4. Heft: **Das alttestamentliche Zinsverbot** im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens. Von Dr *Johann Hejcl.* (VIII u. 98) *M* 2.80
5. Heft: **Textkritische Untersuchungen zum Hebräischen Ekklesiastikus.** Das Plus des hebräischen Textes des Ekklesiastikus gegenüber der griechischen Übersetzung untersucht von *Aloys Fuchs.* (XVIII u. 124) *M* 3.60

XIII. Band.

1. Heft: **Doppelberichte im Pentateuch.** Ein Beitrag zur Einleitung in das Alte Testament. Von Dr *Alfons Schulz.* (VIII u. 96) *M* 2.80
2. Heft: **Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament.** Eine Verteidigung der Vulgata gegen Valla und Erasmus. Nach ungedruckten Quellen bearbeitet von P. *Hildebrand Höpfl* O. S. B. (X u. 222) *M* 3.40

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

Straßburger Theologische Studien.

Herausgegeben von Dr **Albert Ehrhard** und Dr **Eugen Müller**, Professoren an der Universität Straßburg.

I. Band. (5 Hefte.) (LXII u. 582) *M* 8.—
1. u. 2. Heft: Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie. Ein apologetischer Versuch von Dr *E. Müller*. (XX u. 206) *M* 2.80
3. Heft: Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Luthers Lehrer und Gegner. Ein Lebensbild von *N. Paulus*. (XVI u. 136) *M* 1.80
4. u. 5. Heft: Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880. Allgemeine Übersicht und 1. Literaturbericht (1880—1884). Von Dr *A. Ehrhard*. (XX u. 240) *M* 3.40

II. Band. (4 Hefte.) (LII u. 484) *M* 8.40
1. Heft: Die Strassburger Diözesansynoden. Von Dr *M. Sdralek*. (XII u. 168) *M* 2.60
2. Heft: Die Strassburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit. Von *N. Paulus*. (XII u. 106) *M* 1.80
3. Heft: Die moderne Moral und ihre Grundprinzipien kritisch beleuchtet von Dr *C. Didio*. (X u. 104) *M* 2.—
4. Heft: Die Wunder Jesu in ihrem innern Zusammenhange betrachtet von Dr *F. Chable*. (XII u. 106) *M* 2.—

III. Band. (5 Hefte.) (XLII u. 668) *M* 12.—
1. Heft: Kaspar Schatzgeyer, ein Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen Luther in Süddeutschland. Von Dr *N. Paulus*. (X u. 152) *M* 2.80
2. u. 3. Heft: Der Prolog des heiligen Johannes. Eine Apologie in Antithesen. Von Dr *K. Weiss*. (XII u. 208) *M* 3.80
4. u. 5. Heft: Die Eucharistielehre des heiligen Johannes Chrysostomus, des Doctor Eucharistiae. Von Dr theol. *A. Naegle*. (XIV u. 308) *M* 5.40

IV. Band. (5 Hefte.) (LII u. 588) *M* 12.20
1. Heft: Frobenius Forster, Fürstabt von St Emmeram in Regensburg. Ein Beitrag zur Literatur- und Ordensgeschichte des 18. Jahrhunderts von Dr *J. A. Endres*. (X u. 114) *M* 2.40
2. Heft: Geilers von Kaysersberg „Ars moriendi" aus dem Jahre 1497 nebst einem Beichtgedicht von Hans Foltz von Nürnberg, herausgegeben und erörtert von Dr *Alexander Hoch*. (XIV u. 112) *M* 2.40
3. Heft: Die Anfänge der Irregularitäten bis zum ersten allgemeinen Konzil von Nicäa. Eine kirchenrechtliche Untersuchung von Dr *Camill Richert*. (X u. 116) *M* 2.40
4. u. 5. Heft: Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts. Eine dogmengeschichtliche Studie von *Theodor Schermann*. Gekrönte Preisschrift. (XVIII u. 246) *M* 5.—

V. Band. (4 Hefte.) (XXXIV u. 478) *M* 9.90
1. Heft: Die Inspirationslehre des Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte von Dr theol. *August Zöllig*. (X u. 130) *M* 2.70
2. Heft: Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus allgemeinen psychologischen Tatsachen neu geprüft von Dr *Philipp Kneib*. (VI u. 106) *M* 2.40
3. u. 4. Heft: Die Erziehungslehre der drei Kappadozier. Ein Beitrag zur patristischen Pädagogik von Dr *Karl Weiss*. (XII u. 242) *M* 4.80

VI. Band. (5 Hefte.) (XL u. 512) *M* 11.40
1. u. 2. Heft: Die übernatürliche Lebensordnung nach der Paulinischen und Johanneischen Theologie. Eine dogmatisch-biblische Studie von Dr theol. *Arnold Rademacher*. (VIII u. 256) *M* 5.—
3. u. 4. Heft: Jakob Balde. Ein religiös-patriotischer Dichter aus dem Elsaß. Zu seinem dreihundertjährigen Geburtsjubiläum. Von Dr *Joseph Bach*. (XII u. 160) *M* 4.—
5. Heft: Der sakramentale Charakter. Eine dogmatische Studie von Dr theol. *M. J. Lucian Farine*. (XIV u. 96) *M* 2.40

VII. Band. (4 Hefte.) (XL u. 416) *M* 9.40
1. Heft: Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts). Eine literarhistorische Skizze von Dr *Georg Graf*. (XII u. 74) *M* 2.—
2. u. 3. Heft: Über die Notwendigkeit der guten Meinung. Untersuchungen über die Gottesliebe als Prinzip der Sittlichkeit und Verdienstlichkeit. Von Dr *Johann Ernst*. (XII u. 248) *M* 5.—
4. Heft: Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz. Eine biblisch-dogmatische Studie von Dr *Joseph Quirmbach*. (X u. 94) *M* 2.40

VIII. Band. (4 Hefte.) (XXXII u. 476) *M* 10.—
1. u. 2. Heft: Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner. Eine apologetische Studie von Dr *Josue Uhlmann*. (XII u. 238) *M* 5.—
3. u. 4. Heft: Der hl. Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung. Von *Franz Xaver Eggersdorfer*. (XIV u. 238) *M* 5.—

IX. Band. 1. Heft: Die Osterfestberechnung in der abendländischen Kirche vom I. allgemeinen Konzil zu Nicäa bis zum Ende des VIII. Jahrhunderts. Von Dr *Joseph Schmid*. (X u. 112) *M* 3.—
2. u. 3. Heft: Das feierliche Gelübde als Ehehindernis. In seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt von Dr *Anton Scharnagl*. (VIII u. 222) *M* 5.60
4. Heft: Die Echtheit der Rede Konstantins des Grofsen an die Versammlung der Heiligen. Von P. *Joannes Maria Pfättisch* O. S. B. (XII u. 118)

I. Supplementband: Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900.
I. Abteilung: *Die vornicänische Literatur*. Von Dr *A. Ehrhard*. (XII u. 644) *M* 15.—

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

NOV -3 192

DUE [illegible] 10 1927

APR ~~1 1964 ILL~~
18 ~~6 6 64~~

C 613.124
Menschliche freiheit und gottliches
Widener Library
003221323
3 2044 081 731 432